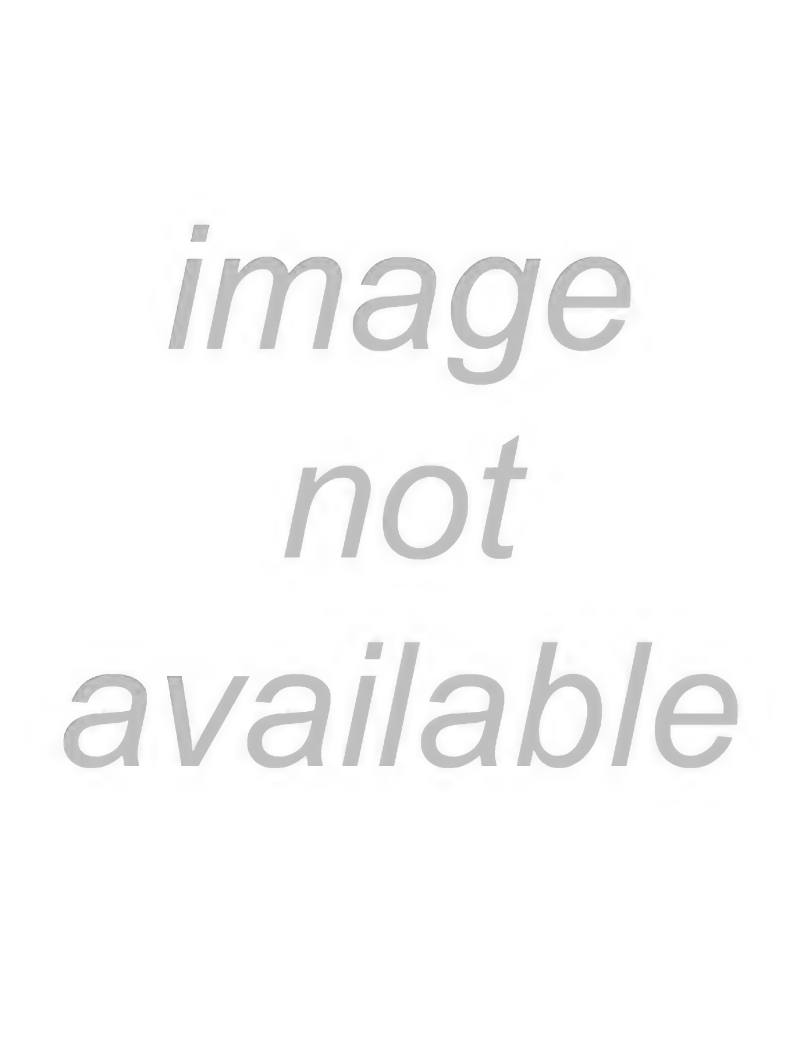
image
not
available

## AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft,* 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft,* 1788; *Die Kritik der Urteilskraft,* 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793; *Die Metaphysik der Sitten,* 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

# Untersuchungen

über

# Kants Critik

der

# reinen Vernunft.

Von

M. G. U. Brastberger,

Diaconus zu Heidenheim im Würtenbergischen.

Halle,

bey Johann Jacob Gebauer.

1790.

# Vorbericht.

Es iſt bekandt, was für große Bewegungen nur erſt vor wenigen Jahren durch des Herrn Profeſſor Kants Critik der reinen Vernunft in der philoſophiſchen Welt entſtanden ſind. Ich zweifle nicht, daß der Erfolg davon im Ganzen ſehr heilſam ſeyn werde, denn es war in der That nothwendig, durch einen ſolchen kräftigen Stoß das Studium der Metaphyſik aufs neue wieder unter den Deutſchen zu beleben, wenn es nicht bald dahin kommen ſollte, daß wir mit gänzlicher Verachtung alles deſſen, was zur Speculation gehört, nur das, was uns unſere Sinnen unmittelbar lehren, für wahr und brauchbar hätten anſehen müſſen. Wenn alſo auch die Critik nicht im Stande ſeyn ſollte, die Anſprüche, die ſie ſelber ſo laut und öffentlich gemacht hat, zu behaupten, ſo bleibt ſie doch immer nicht nur ein höchſtſchätzbares Denkmaal von dem bewundernswürdigen Scharfſinn ihres Verfaſſers, ſondern es gebührt ihr auch noch überdies das viel wichtigere Verdienſt, den Fortgang unſerer philoſophiſchen Erkenntniß überhaupt auf eine ſehr vortheilhafte Art befördert zu haben.

Uebrigens iſt es, meines Erachtens, noch gar nicht entſchieden, was es mit jenen großen Prätenſionen ſelber für eine Beſchaffenheit haben möchte, und darüber darf man ſich auch nicht wundern.

Eine jede neue und merkwürdige Erscheinung in der Natur muß erst eine Zeitlang daseyn, um von allen Seiten her mit einem ruhigen Gemüthe beobachtet zu werden, ehe man über ihre Beschaffenheit und ihren Werth ein gegründetes Urtheil fällen kann. Sollte diese Regel nicht auch in der gelehrten Welt gelten? Als der Königsberg'sche Philosoph das erstemal auf dem Schauplatz auftrat, und mit Einem Streich die ganze bisherige Metaphysik gänzlich zu zermalmen drohete, da war das Erstaunen darüber viel zu groß und leidenschaftlich, als daß man die kühne Unternehmung sogleich mit der gehörigen Ruhe hätte untersuchen können. Der eine Theil ergab sich dem Eroberer ohne allen Widerstand, und der andere wollte auch nicht einen Fußbreit nachgeben, und nur die allerwenigsten blieben bey dem Angriff ihrer so mächtig, daß sie, von unmäßiger Bewunderung oder unwilliger Geringschätzung gleich weit entfernt, es erst von der Zeit und einer sorgfältigen Prüfung erwarten wollten, was für einen Ausgang die Sache nehmen würde. Nachdem sich nun aber auf beiden Seiten die erste leidenschaftliche Hitze größtentheils verlohren zu haben scheint, so darf man doch wol hoffen, der Streit werde nun endlich einmal zu einer Entscheidung kommen, wobey die Wahrheit überhaupt gewinnen wird, und jeder Theil sich beruhigen muß.

Es würde fürwahr eine ganz unverzeihliche Eigenliebe verrathen, wenn ein Mann, der sich in der philosophischen Welt noch keinen öffentlichen Namen erworben hat, sich gleich bey seiner ersten Erscheinung in derselben zum Schiedsrichter eines so verwickelten Handels aufwerfen wollte, dieses schwere Amt überlassen wir gerne einem Eberhard, Platner, Reimarus, Ulrich u. d. gl. Hingegen

wird es mir doch erlaubt seyn zu glauben, daß die Bemerkungen, die ich hier dem philosophischen Publicum vorlege, als ein nicht ganz unbedeutendes Actenstück zu dem Proceß mitgehören. Ich habe die Critik der reinen Vernunft mehr als einmal mit aller der Aufmerksamkeit und Anstrengung durchdacht, die ein solches Werk erfordert; ich habe mehrere Abhandlungen gelesen, die zur Widerlegung oder Bestätigung derselben geschrieben worden sind; ich habe meine eigene Urtheile und Bemerkungen darüber sorgfältig aufgesetzt, und öfters durchgesehen; sollte ich also nicht hoffen dürfen, daß sie zur Erklärung und Beurtheilung des Kant'schen Systems wenigstens nicht ganz unbrauchbar seyn werden? alsdann aber erscheinen sie gewiß nicht zu spät, denn ich glaube beobachtet zu haben, daß man diesen Philosophen bey weitem noch nicht so versteht, wie es seyn sollte, wenn man seinen Lehrbegriff richtig schätzen will.

Die Methode, die bey diesen Untersuchungen gebraucht worden ist, mag vielleicht nicht allen gefallen; ich sehe es auch selber gar wohl ein, daß es für meine Leser weniger ermüdend gewesen wäre, wenn ich zuerst die Critik, so wie ich sie verstehe, in einem kurzen Auszug dargelegt, und alsdann meine Gedanken darüber in einem freyen und ununterbrochenen Vortrag ausgeführt hätte; ob aber dadurch die Beurtheilung selber an Gründlichkeit und Zuverlässigkeit gewonnen hätte; daran zweifle ich. In dem Kant'schen System ist alles, wenigstens dem Ansehen nach, so neu, und auch zugleich so innig in einander verwebt, daß man mit der Untersuchung wol nie ins Klare kommt, wenn man nicht dem Verfasser Schritt vor Schritt aufmerksam folgt, und erst alsdann über ihn urtheilt, nachdem man

zuvor ſeine ganz neue Kunſtſprache jedesmal in den gewöhnlichen Dialect der Philoſophen überſetzt hat. In dieſer Rückſicht habe ich es für beſſer gehalten, das Nützliche dem Angenehmen vorzuziehen, und, anſtatt einer freyen ununterbrochen-fortlaufenden Abhandlung, lieber die ſchwerfälligere Form eines in §§. abgetheilten Lehrbuchs erwählt; denn wenn nur auf dieſe Art die Sache ſelber in ein beſſeres Licht geſtellt worden iſt, ſo wird wol ein billiger Leſer das Beſchwerliche, das mit einem ſolchen Vortrag unzertrennlich verknüpft iſt, ſich gerne gefallen laſſen. Was endlich die Aufnahme betrifft, die ich mir etwa gern wünſchen möchte, oder verſprechen dürfte, ſo will ich nicht glauben, daß irgend ein Vorurtheil des Alters oder des Anſehens mir im Wege ſtehen werde; ich erwarte keinen allgemeinen Beyfall, aber ich fürchte auch keinen wegwerfenden Tadel; denn da ich eines Theils die Hochachtung, die man einem Kant ſchuldig iſt, mit Vorſatz nie verletzt habe, und andern Theils mir bewußt bin, der Sache, von der ich ſchreibe, nicht ganz unkundig zu ſeyn, ſo kann auch der heftigſte Widerſpruch, den ich etwa zu erfahren haben möchte, doch nie in eine ungerechte oder feindſelige Beleidigung meiner ſelbſt ausarten.

# Einleitung.

## I. Unterſchied der reinen und empiriſchen Erkenntniß. p. 1-3. (zweyter Auflage.)

### §. 1.

Alle Erkenntniß fängt mit Erfahrung an, indem immer zuerſt Gegenſtände unſere Sinne rühren, und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils die Verſtandesthätigkeit zur Bearbeitung des rohen ſinnlichen Stoffs aufwecken: aber nicht alle Erkenntniß entſpringt deswegen aus Erfahrung, denn ſelbſt unſere Erfahrungs-Erkenntniß kann zuſammengeſetzt ſeyn aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und was unſer Erkenntniß-Vermögen aus ſich hergiebt.

### §. 2.

Erkenntniß, die aus den Eindrücken der Sinne, oder aus Erfahrung entſpringt, heißt empiriſch und iſt a poſteriori; diejenige hingegen, die von aller Erfahrung unabhängig aus dem Erkenntnißvermögen ſelber ſtammt, iſt a priori, und heißt rein, wenn ſie gar nichts empiriſches bey ſich hat. Sonſt heißt im weitläufigern Sinn auch das a priori, was man zwar unabhängig von dieſer oder jener Erfahrung, nach einer allgemeinen Regel, die aber ſelbſt nur aus Erfahrung entſprungen iſt, ausſagt.

Anmerk. Ich glaube deutlich bemerkt zu haben, daß der Schlüssel zum richtigen Verständniß der ganzen Critik größtentheils schon in der Einleitung zu suchen ist; wir wollen also unserm Philosophen Schritt vor Schritt folgen, und schon hier auf alle seine Bestimmungen und Erklärungen sorgfältig Achtung geben. Es ist wol kein Zweifel, daß hier von einer doppelten Erkenntnißart, und eben so auch von einer doppelten Quelle die Rede ist, woraus unsere Erkenntniß entspringt. Die erste dieser Quellen wird mit categorischer Zuversicht angenommen, die andere hingegen einstweilen nur problematisch vorausgesetzt. Es müssen nemlich, sagt Kant, wenn irgend eine Erkenntniß entstehen soll, vor allen Dingen Gegenstände daseyn, die die Sinne rühren, Vorstellungen bewirken, und den Verstand zur weitern Bearbeitung dieses rohen Stoffs aufwecken, so entsteht Erfahrung, zu dieser Erfahrung aber kann hernach das Erkenntnißvermögen selbst manches hergeben, das gar nicht von jenen Eindrücken der Gegenstände, sondern aus dem Erkenntnißvermögen unmittelbar abstammt. Beym ersten Anblick scheint dies gar keine Schwierigkeit zu haben, sondern vielmehr mit den gewöhnlichen Behauptungen der Philosophie vollkommen übereinzustimmen, dennoch aber wird es nothwendig seyn, mit unserm Nachdenken einige Augenblicke dabey zu verweilen, denn ich meine, das System werde schon hier von weitem vorbereitet.

Vor allen Dingen bemerken wir, daß uns Kant hier nicht bloß auf die Ordnung und allmälige Entwicklung unserer Erkenntnisse, sondern auf die wirkenden Ursachen ihrer Entstehung hinweisen will, denn er unterscheidet selber das Anheben derselben der Zeit nach, von ihrem wirklichen Ursprung dem Werden nach, und nimmt daher auch die Priorität einer Erkenntniß in einem

nem viel schärfern Sinn, als man sie sonst genommen hat. Allein eben hieraus entsteht nun eine Schwierigkeit, die gar nicht unbedeutend ist, ob man sie gleich nicht so leicht bemerkt. „Gegenstände rühren unsere „Sinnen und bewirken zuerst Vorstellungen; was aber „auf diese Art nicht entsprungen seyn kann und doch in „unserer Erkenntniß liegt, woher soll das anders abstammen? als — aus dem Erkenntnißvermögen selbst.„ Sehet hier den Keim zu dem ganzen nachfolgenden System — den ersten Satz läßt man ohne weitere Untersuchung gern gelten, weil er dem gemeinen Menschensinn gemäß ist, und von Philosophen und nicht-Philosophen angenommen wird; wenn nun aber wirkliche Erkenntnisse sich uns zeigen lassen, die von jenen Gegenständen unmöglich abstammen können, muß man alsdann nicht auch den andern Satz annehmen? Alsdann darf nur das, was unser Erkenntnißvermögen aus sich selber hergiebt, von der Art seyn, daß es die Erkenntniß der Gegenstände überhaupt möglich macht, so sind wir sogleich bey dem Resultat, das sich zuletzt aus allen Untersuchungen der Critik ergiebt, daß nemlich Dinge an sich mit uns in gar keiner Verbindung stehen, oder daß wir wenigstens keinen Grund in unserer Erkenntniß haben, eine solche Verbindung vorauszusetzen, indem die Möglichkeit aller unserer Erkenntniß in dem Erkenntnißvermögen selber liegt. Wo mag also wol der eigentliche Sitz dieser Schwierigkeit zu suchen seyn? ich glaube, sonst nirgends als in einer unbemerkten Zweydeutigkeit des Ausdrucks Gegenstände. Unsere Erkenntniß soll zum Theil bewirkt werden durch Gegenstände, zum Theil durch das Erkenntnißvermögen selber. Was sind hier Gegenstände? gewiß keine Dinge an sich, die außer unserm Erkennen dasind, und für sich bestehen und bleiben, wenn auch unsere Erkenntniß aufhört; dies würde nicht nur dem Inhalt der

ganzen Critik völlig widersprechen, sondern es dürfte auch in der Einleitung nicht schon als bewiesen mit solcher Zuversicht behauptet werden. Es sind also Dinge nicht außer-, sondern innerhalb unserer Erkenntniß, Dinge, die sich uns darstellen und wie sie sich uns darstellen — mithin — unsere Vorstellungen selbst. Allein wie können jetzt diese Gegenstände eine Quelle ihrer Erkenntniß heißen, da sie diese Erkenntniß offenbar selber sind? wie können sie Vorstellungen, die sie selber sind, bewirken? Ich glaube, die Zweydeutigkeit ist nun ganz klar. Unser Philosoph will den wirklichen Ursprung unserer Erkenntniß angeben, da mußten nun die Gegenstände, die er als die eine Quelle derselben aufstellt, wahre Dinge an sich — d. h. etwas von den durch sie bewirkten Vorstellungen ganz verschiedenes seyn; dies sind sie aber nicht, und können es nach dem Sinn unseres Philosophen nicht seyn, sondern es sind vielmehr die bewirkten Vorstellungen selber; folglich können sie auch keine wahre reelle, sondern nur eine scheinbare Quelle unserer Erkenntniß seyn, es kommt uns nur so vor, als ob es Dinge wären, die uns afficirten und solche Vorstellungen bewirkten, im Grunde setzen sie doch noch eine andere Quelle, eine andere wirkende Ursache voraus. Gleichwie nun aber hier der Ursprung unserer Erkenntniß blos scheinbar und nicht wirklich entdeckt ist, eben so kann dies auch alsdann der Fall seyn, wenn in unserm Erkennen etwas enthalten ist, das aus jenen Gegenständen nicht entsprungen seyn kann; wenigstens gilt jetzt der Schluß nichts mehr, daß es aus dem Erkenntnißvermögen allein und ohne allen andern wirkenden Grund entstanden seyn müsse. Ich will mich bemühen, dieses noch deutlicher zu machen.

Wenn vom Ursprung unserer Erkenntniß die Rede ist, so nimmt man die Sache entweder so, wie wir sie durch Vernunftschlüsse erst herausbringen, oder wie sie

uns

uns als Factum erscheint. Im erstern Falle nehmen wir an, daß wirkliche Dinge außer unserm Erkennen vorhanden sind, und für sich bestehen; Dinge, die den ersten ursprünglichen Grund unserer objectiven Vorstellungen in sich enthalten, und also entweder allein, oder in Verbindung mit unserm subjectiven Erkenntnißvermögen die Quelle unserer reellen Erkenntniß ausmachen. Wir müssen sie aber in Gedanken allezeit sehr sorgfältig unterscheiden von denen Dingen, die wir uns wirklich vorstellen. Ehe wir solche Darstellungen haben, wissen wir von jenen Urdingen nichts, und auch durch die Vorstellung kommen sie nicht selber in uns hinein. Sie sind und bleiben, was sie sind, allezeit für sich, und was wir uns vorstellen, sind nicht jene Sachen selber, sondern gleichsam nur Abdrücke oder Nachbildungen von ihnen. Daß es aber so ist, das erfahren wir eigentlich nicht, das heißt, wir wissen es nicht durch ein unmittelbares Bewußtseyn, sondern wir behaupten es, weil uns Vernunftschlüsse dahin leiten. Von solchen Urdingen nun und ihren wirklichen oder vermeintlichen Einflüssen in unser Erkenntnißvermögen kann unser Philosoph, wenn er sich nicht selber widersprechen will, nicht reden, und am allerwenigsten es schon in der Einleitung mit so großer Zuversicht voraussetzen, oder wenn er davon reden wollte, so kann er doch gewiß in dem ganzen Umfang unserer Erkenntniß nichts entdecken, was keinen Bezug auf dieselbe hätte.

Im andern Falle hingegen nimmt man den Ursprung unserer Erkenntniß nicht, wie er wirklich seyn mag, sondern blos wie er uns, in unserer Vorstellung selber, erscheint. Da ists nun freylich Thatsache, daß wir die Gegenstände selber, die sich uns darstellen, und die wir eben deswegen über unser Erkennen gleichsam hinaussetzen, als die erste Quelle unserer Vorstellungen ansehen, wozu hernach durch das Erkenntnißvermögen

ſelbſt noch manches hinzuzukommen ſcheint; allein daraus folgt nicht, daß das, was uns ſo erſcheint, wirklich auch an ſich ſo ſeyn müſſe; es folgt nicht, daß dieſe von uns vorgeſtellte Sachen die wirkenden Urſachen unſerer Vorſtellungen ſind, ja es iſt nicht einmal möglich, denn ſie ſind ja im Grunde nichts anders, als dieſe Vorſtellungen ſelber; aber eben ſo wenig folgt nun auch dies, daß das, was in unſerer Erkenntniß nur durch dieſe Sachen oder Gegenſtände nicht erzeugt worden ſeyn kann, ſeinen Grund allein in dem Erkenntnißvermögen haben müſſe; vielmehr iſt es möglich, und vielleicht auch nach der Vernunft gewiß, daß, ſo wie die Gegenſtände unſerer Erkenntniß, die ſich uns ſinnlich darſtellen, eigentlich nicht die wahren Dinge an ſich, ſondern nur Reſultate derſelben in unſerer Erkenntniß ſind, oder doch ſeyn können, eben ſo auch das, was in unſerm Erkennen nicht mehr als durch das Object, ſondern als durch das Subject erzeugt betrachtet werden muß, dennoch ſeinen wirkenden Grund zum Theil wenigſtens in jenen außer unſerer Erkenntniß liegenden und daher nach ihrem abſoluten Seyn für uns undarſtellbaren Urdingen haben kann. Wenn alſo nun Kant das empiriſch nennt, was durch die Gegenſtände, und rein, oder a priori, was durch das Erkenntnißvermögen ſelbſt erzeugt wird, ſo müſſen wir dies ſo verſtehen, wie uns die Sache erſcheint, nicht wie ſie an ſich iſt: das heißt, empiriſch iſt das, was ſich uns als die Wirkung eines uns afficirenden Gegenſtandes darſtellt, obgleich dieſer uns afficirende Gegenſtand und ſeine Vorſtellung im Grunde eins, und er alſo eigentlich die Wirkung ſelber, und zwar die Wirkung eines außer unſerer Vorſtellung liegenden Urdings iſt oder ſeyn kann; rein hingegen oder a priori iſt das, was jenem uns afficirenden Gegenſtande in unſerer Erkenntniß vorhergeht, und alſo als in dem erkennenden Subject gegründet erſcheint,

obgleich

obgleich der Grund, daß das Erkenntnißvermögen es erzeugt hat, gleichfalls ganz oder zum Theil in jenem Urding liegen kann. Wir werden bald sehen, daß diese genauere Entwicklung und Bestimmung einer dem Ansehen nach fast unnützen Grübeley in dem Folgenden dennoch ihren großen Nutzen hat; denn nun darf man nicht mehr schließen, was zu einem vorgestellten Gegenstande in unserer Erkenntniß nicht mehr so gehört, wie die Wirkung zur Ursache, sondern vielmehr umgekehrt, wie die Ursache zur Wirkung, das muß a priori im Gemüthe bereit liegen, und ohne eine andere Quelle außer demselben zu erfordern, in ihm allein gegründet seyn; wenn aber dieser Schluß hinwegfällt, so mag wol nicht gar viel mehr übrig bleiben, was die Critik von der bisherigen metaphysischen Dogmatic unterscheidet.

## II. Wir besitzen wirklich gewisse Erkenntnisse a priori. p. 3 — 6.

### §. 3.

Erfahrung lehrt nur, daß etwas ist, und was es ist; aber nicht, daß und was es seyn muß. Wo also eine nothwendige und allgemeine Erkenntniß ist, da muß sie aus einer andern Quelle, aus einem Vermögen des Erkenntnisses a priori entsprungen seyn.

### §. 4.

Daß wir nun solche absolut-nothwendige und allgemeine Begriffe und Urtheile haben, das ist nicht nur daraus klar, weil sonst Erfahrung selbst keine Gewißheit hätte, sondern es ist auch

wirkliche Thatsache in der Mathematik, Physik ꝛc. Diese Nothwendigkeit aber beweist, daß solche Begriffe in dem Erkenntnißvermögen a priori ihren Sitz haben.

* * *

Anmerk. Schon hier zeigen sich die Folgen der oben gerügten Zweydeutigkeit. Kant hatte eine doppelte Quelle unserer Erkenntniß angegeben: zuerst nemlich die Gegenstände, die unsere Sinne afficiren; und alsdann für das, was dadurch nicht erzeugt werden kann, das Erkenntnißvermögen selber. Nun sucht er Merkmale auf, woran wir Erkenntnisse von der letztern Art unterscheiden können. „Erfahrung, sagt er, oder „die Eindrücke der Gegenstände, lehren uns nie wahre „Nothwendigkeit und Allgemeinheit; wo also diese an„getroffen wird, da liegt eine andere Quelle zum „Grund, nicht mehr Erfahrung, nicht mehr Gegen„stände, die uns sinnlich afficiren, sondern das Erkennt„nißvermögen selber, das solche Begriffe und Urtheile „a priori in sich hat und aus sich selber hergiebt. Nun „ist aber eine solche absolute Allgemeinheit und Noth„wendigkeit wirklich vorhanden, also auch — ein Ver„mögen, etwas a priori, mithin ohne Eindrücke wirk„licher Gegenstände zu erkennen.„ Aus unserer vorhergehenden Anmerkung wissen wir nun schon, worauf es hier ankommt, und wie dies eigentlich zu verstehen ist; wir können es also auch zugeben, ohne deswegen die Folgen mit zu bewilligen, die im weitern Verfolg daraus hergeleitet werden. Freylich ist unsere Erkenntniß, insofern sie als Wirkung oder Resultat der uns afficirenden Gegenstände erscheint, immer nur zufällig und ganz particulär; wir haben aber außerdem auch nothwendige und allgemeine Begriffe und Urtheile, diese kön-

können also unmöglich als Resultate jener Gegenstände, die wir uns vorstellen, angesehen, sondern müssen vielmehr, in Absicht auf dieselbe, als a priori im Erkenntnißvermögen vorhanden gedacht werden, aber daraus folgt noch keineswegs, daß sie absolute und in aller Absicht a priori im Gemüthe liegen, und von demselben, ohne sonst wo eine Quelle zu haben, auf eine ganz unabhängige Weise hergegeben werden. Die Gegenstände, aus denen sie nur nicht entsprungen seyn können, weil sie in Absicht auf dieselbe a priori, nothwendig und allgemein sind; diese Gegenstände sind ja nicht Dinge an sich, sondern nur vorgestellte Dinge; eine Erkenntniß also, die nicht unmittelbare Darstellung derselben ist, also auch nicht als Wirkung oder Resultat derselben erscheinen kann, setzt zwar ein Vermögen voraus, irgend etwas a priori, also nicht blos durch unmittelbare sinnliche Darstellung zu erkennen; allein deswegen ist das, was aus diesem Vermögen fließt, nicht nothwendiger Weise in demselben allein gegründet, sondern es kann eben so wohl, wie die sinnliche Darstellung der Objecte, einen reellen Grund außer dem Gemüth in einem für sich bestehenden Urding haben. Die Beyspiele, die unser Philosoph selber anführt, werden es noch deutlicher machen.

„Die Sätze der Mathematik sind alle absolut-noth-„wendig und allgemein, sie können also nicht aus Er-„fahrung abgeleitet, sondern müssen völlig a priori „seyn„ — wer wird dieses leugnen? allein deswegen kann sich doch diese Erkenntniß auf einen reellen Grund außer dem Erkenntnißvermögen beziehen. Sie gehen vor aller wirklichen Erfahrung her, mithin können sie freylich nicht aus der Erfahrung, das heißt, aus der sinnlichen Darstellung wirklicher Gegenstände, die uns in unserer Erkenntniß gegenwärtig sind, ursprünglich

entſtanden ſeyn, ſondern müſſen aus einem Vermögen, anders als durch ſinnliche Darſtellung und in Rückſicht auf dieſe a priori zu erkennen, abſtammen; aber dieſes Vermögen ſchließt nicht nothwendigerweiſe alle Beſtimmung durch Urdinge aus; es iſt zwar unabhängig von allen Gegenſtänden, die ſich uns darſtellen, aber deswegen nicht von allem auswärtigen real-Grund, ſo, daß es die Begriffe und Urtheile, die in ihm ihren eigenthümlichen Sitz haben, aus ſich ſelber ganz allein hergeben müßte. Hievon werden wir weiter unten noch einmal reden müſſen, und alsdann hoffe ich das, was hier im Allgemeinen noch nicht ſo deutlich gemacht werden kann, durch die Anwendung auf einzelne Beyſpiele außer allen Zweifel zu ſetzen.

„Alle Veränderungen müſſen eine Urſache haben, „und jede Urſache hängt mit ihrer Wirkung nothwendi„gerweiſe zuſammen„ — Dies Urtheil kann freylich nicht Reſultat irgend einer Erfahrung, das heißt, irgend einer Wahrnehmung dieſes Cauſal-Verhältniſſes ſeyn, denn jede Erfahrung, jede Wahrnehmung von der Art ſetzt dieſes Urtheil ſchon voraus. Allein daraus folgt nicht, daß es im Gemüthe allein a priori ſeinen unabhängigen Grund hat. Daß ich Veränderungen mir vorſtelle, dies kann nicht die Quelle ſeyn, woraus die Begriffe von Urſache und Wirkung und ihrer Verknüpfung entſpringen, ſondern dieſe Begriffe machen jene Vorſtellung einer Veränderung erſt möglich, und dieſe Begriffe könnte ich nicht haben, ohne Verſtand, blos durch die Sinne; aber daß nun mein Verſtand dieſe Begriffe wirklich hat und gebraucht, davon kann der Grund eben ſowol außer ihm, als in ihm allein liegen, und nach einem unwiderſtehlichen Vernunftgeſetz müſſen wir in der That noch außer demſelben etwas annehmen, worauf ſich jene Begriffe als auf ihre Urquelle beziehen,

ob

ob es gleich nicht möglich iſt, ſolche Urdinge gegenwärtig darzuſtellen, indem jede Darſtellung immer nur Dinge in der Vorſtellung giebt, die jene Verſtandesbegriffe ſchon vorausſetzen.

„Aus dem Begriff eines Körpers können wir nach „und nach alles hinwegnehmen, nur den Raum nicht, „den er einnimmt, alſo iſt die Vorſtellung des Raums „nothwendig,„ aber deswegen nicht im Gemüthe allein gegründet; denn die Vorſtellung eines Körpers als einer Ausdehnung ſetzt zwar die Vorſtellung des Raums voraus, weil dieſer am Ende nichts anders als Ausdehnung iſt, ich kann alſo freylich keinen Körper vorſtellen ohne Raum, und daher den letztern Begriff nicht aus dem erſtern als ſeiner Quelle herleiten, aber deswegen kann doch das Factum ſelber, daß ich mir nemlich einen Raum und in demſelben einen Körper vorſtelle, in einer reellen Sache außer uns gegründet ſeyn.

Einem Object können wir alle Eigenſchaften nehmen, nur dieſe nicht, daß es Accidens oder Subſtanz iſt, dieſer Begriff iſt alſo nothwendig zur Vorſtellung eines Objects, und daher nicht erſt aus dieſer Vorſtellung entſprungen, aber deswegen auch nicht aus dem Gemüthe allein. Zunächſt liegen freylich dieſe Begriffe im Verſtand, das heißt, ſie machen gerade das aus, was wir Verſtand nennen, aber daß wir einen ſolchen Verſtand nicht nur haben, ſondern auch actu gebrauchen, daß wir Accidens und Subſtanz in der Wirklichkeit, und durch dieſe Begriffe ein Object vorſtellen, dies kann eben ſowol Reſultat eines Urdings außer dem Gemüth, als bloße ſubjective Einrichtung oder Form des Erkenntnißvermögens ſelber ſeyn.

Alle dieſe Beyſpiele alſo beweiſen das nicht, was ſie ſollten, daß nemlich unſer Erkenntnißvermögen ohne

einen

einen objectiven Realgrund außer demselben gewisse Begriffe und Urtheile in sich habe, und sie bey Gelegenheit aus sich selber allein hergebe, sondern nur, daß unser Erkennen nicht blos sinnlich, sondern auch vernünftig sey. Daß sich uns Dinge als wirkliche Objecte darstellen, dies ist Thatsache; diese Darstellung erscheint zuerst als wirkliches Resultat jener Gegenstände selber, die uns auf gewisse Art afficiren, und solche Vorstellungen dadurch erzeugen, dies ist gleichfalls Thatsache, und diese ganze Erkenntniß heißt nun blos sinnlich und empirisch, sie ist jederzeit a posteriori, und kann daher nie allgemein oder nothwendig seyn. Da wir aber bald finden, daß jene Gegenstände, die sich uns darstellen, keine Dinge an sich, sondern selbst nur Vorstellungen sind, so erkennen wir, daß ihre Darstellung jedesmal schon gewisse Begriffe und Urtheile voraussetzt, ohne die sie nicht möglich wäre, daher können diese auch nicht Resultate jener Gegenstände seyn, sondern müssen angesehen werden, als ob sie — a priori im Gemüthe selber vorhanden wären. Offenbar ist diese Erkenntniß von einer andern Art als die sinnliche, daher schreiben wir sie auch einem andern Vermögen zu, und nennen sie Verstandes- und Vernunfterkenntniß, die nun im Bezug auf jene sinnliche Darstellung wirklicher Objecte nothwendig und allgemein ist. Allein daraus folgt keineswegs, daß dieses Erkenntnißvermögen seine Vorstellungen in sich selber, ohne allen fremden Einfluß eines auswärtigen Realgrunds, allein und unabhängig erzeuge und aus sich selber allein hergebe, die Sinnlichkeit hingegen ihre Vorstellungen von außen her empfange. Die Verstandes-Erkenntniß kann freylich nicht Resultat derjenigen Gegenstände seyn, die sich durch die Sinnen uns darstellen, weil ihre Vorstellung durch jene erst möglich ist, aber eben so wenig kann auch nur die sinnliche Darstellung jener Gegenstände, wenn wir

die

die Wahrheit ſagen, und nicht blos bey der Erſcheinung ſtehen bleiben wollen, von ihnen ſelber abſtammen, weil dieſe Gegenſtände und ihre Darſtellung im Grunde eins, das heißt, weil doch alles am Ende nur unſere Vorſtellung iſt. Vielmehr iſt alles, die Verſtandes-Erkenntniß — wie die der Sinnen — zunächſt nur Reſultat eines doppelten ſubjectiven Erkenntnißvermögens; hingegen würde vielleicht weder die eine, noch die andere dieſer beiden Erkenntnißarten vorhanden ſeyn, wenn nicht außer dem ſubjectiven Erkenntnißvermögen ein wirkſamer Grund von beiden zugleich vorhanden wäre, der aber freylich nicht in jenen Gegenſtänden, die ſich uns darſtellen, und die ſelbſt davon abſtammen, ſondern in ganz andern Sachen liegt, die wir deswegen als für ſich beſtehend Urdinge nennen.

Ich ſetze aber dies alles immer noch mit gutem Vorbedacht blos problematiſch, denn hier iſt es ſchon genug, wenn wir nur zeigen können, daß Kant wenigſtens keinen Grund hat, das Gemüth allein als die reine unabhängige Quelle irgend einer Erkenntniß anzugeben, deswegen weil etwa die Gegenſtände, die ſich uns darſtellen, ſie ſchon vorausſetzen, denn dadurch wird ſie blos von dieſen durch ſie gedachten oder vorgeſtellten Objecten, aber nicht von allem objectiven Realgrund überhaupt unabhängig. In der Beurtheilung der Critik ſelber wird es ſich alsdann ſchon zeigen, daß wir allen erforderlichen Grund haben, das, was wir einſtweilen nur als möglich vorausſetzen, als wirklich zu behaupten, weil uns unſer ganzes Erkenntnißvermögen ſelber, und ein anderes Criterium der Wahrheit können wir nicht verlangen, dazu anweiſt.

III. Es ist nothwendig, die Möglichkeit, die Principien, und den Umfang aller Erkenntnisse a priori zu beurtheilen. p. 6 — 10.

§. 5.

Wir haben nicht nur innerhalb dem Felde der Erfahrung und zu ihrem Behuf gewisse Erkenntnisse a priori, sondern wir wagen uns sogar über die Sinnen-Welt und alle Erfahrung weit hinaus, bis zu Nachforschungen, in denen Erfahrung keinen Leitfaden und keine Berichtigung mehr geben kann. Diese Aufgaben der reinen Vernunft sind Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, das letzte Ziel aller metaphysischen Untersuchungen.

§. 6.

Ehe man nun solche von aller Erfahrung entblößte Erkenntnisse a priori in ein System zusammengefügt hätte, wäre es billig gewesen, vor allen Dingen ihren Ursprung, Umfang und Werth sorgfältig zu prüfen.

§. 7.

Allein man hat mit großer Sorgenlosigkeit Erkenntnisse ohne weitere Untersuchung als objectiv-gültig angenommen, die doch schon um ihrer besondern Beschaffenheit willen eine genaue Prüfung verdient hätten.

§. 8.

Die Gründe dieses Verfahrens waren folgende: 1) Die Mathematik ist ganz a priori, und doch objective gültig, man hoffte also dasselbe auch von den übrigen Versuchen der reinen

Vernunft, ohne zu denken, daß dort Anſchauungen, hier nur Begriffe zum Grunde liegen. 2) Der Erweiterungstrieb will ſich nur durch offenbare Widerſprüche einſchränken laſſen, die ſind aber auch bey Erdichtungen leicht zu vermeiden. 3) Durch Zergliederung unſerer Begriffe bekommen wir viele, wenigſtens der Form nach, neue Einſichten a priori, ob ſie gleich dem Inhalt nach nur erläutern, nicht erweitern; daher die Erſchleichung ſolcher Behauptungen, wo zu gegebenen Begriffen ganz fremde a priori hinzu kommen, ohne ſich erſt zu legitimiren. Deswegen muß nun auch vor allen Dingen von dieſer doppelten Erkenntnißart geſprochen werden.

* * *

Anmerk. Gegen die Forderung, die unſer Philoſoph hier macht, iſt wol in der Hauptſache nichts einzuwenden, denn was iſt billiger und vernünftiger, als eine genaue Prüfung aller der Begriffe und Urtheile, denen wir einen ſo hohen Werth beylegen, vorzüglich wenn ſie in Abſicht auf ihren Urſprung ein ſo fremdes und unbekandtes Ausſehen haben, nur ſcheint mir folgendes dabey noch einige Aufmerkſamkeit zu verdienen.

Es iſt nicht genug, wenn wir nur ſolche Begriffe und Grundſätze, die wir a priori in uns ſelber zu haben ſcheinen, in Abſicht auf ihre Möglichkeit und Gültigkeit unterſuchen; auch diejenige Erkenntniſſe, die uns durch wirkliche Gegenſtände gegeben werden, verdienen eine ſolche Prüfung; denn wir wiſſen nun ſchon, daß dieſe Gegenſtände, da ſie zunächſt ſelber nur unſere Vorſtellungen ſind, ihre wahre Quelle nicht ſeyn können, wir müſſen alſo entweder gar keinen Grund von ihnen aufſuchen dürfen, oder immer erſt fragen, woher wir ſie haben, und was ſie gelten? Es wäre möglich, daß ſie

Gegen-

Gegenstände außer unserm Denken darstellten, und auf sie als ihre wirkende Ursachen hinwiesen, und doch nur in dem subjectiven Erkenntnißvermögen allein gegründet wären, so wie es im Gegentheil möglich ist, daß unsere Begriffe, die wir ganz a priori in uns selber zu haben scheinen, dennoch zum Theil wenigstens das Resultat eines auswärtigen Realgrunds sind.

Wenn wir nun aber nach dem Ursprung und Umfang unserer Erkenntnisse, sowol der empirischen als reinen, fragen, so darf man wahrlich die Sache nicht blos nehmen, wie sie uns als Factum erscheint, sondern so, wie sie uns unsere Vernunft durch Schlüsse erkennen läßt; das heißt, die Frage ist eigentlich nicht davon, ob das, was wir uns vorstellen, sich uns wirklich als etwas außer dem Begriff, außer unserm Denken darstelle, sondern ob wir deswegen, weil sich uns außer unserm Denken etwas darstellt, einen vernünftigen Grund haben, entweder dieses dargestellte Etwas selber, oder etwas anderes als das Ding vorauszusetzen, worauf sich zuletzt unsere Erkenntniß als auf ihre Ursache bezieht; denn sonst dreht sich die Untersuchung in lauter tautologischen Sätzen herum, die uns das, was wir eigentlich wissen wollen, nie erklären.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen getraue ich mir kaum noch zu behaupten, daß unser Philosoph einen rechtmäßigen Grund gehabt habe, die bisherige Metaphysik anzuklagen, und seine eigene nachfolgende Untersuchungen als die Ergänzung jener bisher so ganz versäumten Sache zu empfehlen. Er scheint nemlich alle Philosophen ohne Unterschied zu beschuldigen, sie hätten bisher unsere Erkenntnisse a priori ohne weitere Prüfung als objectiv-gültig angesehen, verleitet durch das Glück der Mathematik, fortgerissen durch den Erweiterungstrieb, und getäuscht durch eine Erschleichung, wobey sie das, was sie durch Zergliederung der Erfah-

rung

rung gefunden, sogleich aus Erfahrung selbst hergeleitet haben. Allein was heißt bey unserm Philosophen objective Gültigkeit? offenbar nichts anders als Sinnenwahrheit, sinnliche Darstellbarkeit — Sollte nun aber jemals ein Philosoph, der wußte was er sprach, reine Erkenntnisse a priori als solche für sinnlich darstellbar angesehen haben? nicht Sinnenwahrheit war bey ihnen objective Gültigkeit, sondern obsolute Wahrheit, und diese nahmen sie nicht an, der Mathematik zu Gefallen, oder aus einem leidenschaftlichen Erweiterungstrieb, oder weil sie sich einbildeten, was man in der Erfahrung finde, müsse auch aus der Erfahrung entsprungen seyn; dies alles hätte ja mit der Schlußfolge keinen Zusammenhang gehabt; sondern deswegen, weil schlechterdings kein Grund da ist, unser ganzes Erkennen für ein bloßes illusorisches Schattenspiel anzusehen; was es doch seyn müßte, wenn keine absolute Wahrheit desselben vorausgesetzt würde. Die Beschuldigung ist also ungerecht, denn sie legt unsern Philosophen etwas zur Last, woran sie doch nie gedacht haben, und verschweigt dagegen das, was die Hauptsache ist, und was sie doch wirklich geleistet haben. Eben deswegen wird es nun aber auch zweifelhaft, ob unsers Philosophen Critik ein gegründetes Recht hat, sich selber mit so großen Prätensionen anzukündigen. Denn da bey ihm, wie wir schon gesehen haben, und in Zukunft noch deutlicher sehen werden, die objective Gültigkeit, wonach die Critik bey reinen Erkenntnissen a priori fragen muß, nichts anders als Sinnenwahrheit — sinnliche Darstellbarkeit — ist, was gewinnen wir denn wol, oder was verliehren wir? die Antwort mag ausfallen wie sie will, wir werden etwa wol lernen, daß unsere Erkenntnisse a priori auf diese oder jene Art zur Möglichkeit einer Sinnenerkenntniß zwar nothwendig, aber an sich selbst und als reine Erkenntnisse a priori

keiner wirklichen Darstellung in concreto fähig sind; hingegen ob unsere ganze Erkenntniß, die wir besitzen, absolute Realität voraussetze, oder ein bloßes Schattenspiel sey, dies bleibt unberührt, ja es wird uns wol gar verboten, darnach zu fragen, und doch ist nur diese Frage der rechte Gegenstand jener Prüfung, einer Prüfung, die man bisher schon oft genug angestellt hat; da im Gegentheil das, was die Critik untersuchen will, einer weitern Untersuchung kaum bedarf.

Uebrigens soll doch dies alles noch nichts entscheiden, wir wollen vielmehr die Anklage als gegründet und die Prätensionen unseres Philosophen als gültig annehmen, und alles auf den weitern Erfolg ankommen lassen, einstweilen aber unsere bisherige Bemerkungen nur dazu gebrauchen, daß wir den wahren Gesichtspunct desto unbeweglicher vor dem Auge behalten.

## IV. Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile. p. 10 — 14.

### §. 9.

Alle Urtheile über das Verhältniß eines Prädicats zum Subject sind entweder analytisch, oder synthetisch; analytisch, wenn in dem Begriff des Subjects das Prädicat schon enthalten ist, und wenigstens verworren mitgedacht wird; synthetisch, wenn zu dem Begriff A das Prädicat B erst hinzukommt.

### §. 10.

Alle Erfahrung ist synthetisch, daher sind Erfahrungsurtheile als solche durchaus synthetisch, und alle analytische Urtheile sind a priori, nothwendig und allgemein.

§. 11.

§. 11.

**Es giebt aber doch auch Urtheile a priori, die zugleich synthetisch sind.**

§. 12.

**Analytische Urtheile beruhen auf der Identität der Begriffe, synthetische Urtheile a posteriori auf der Erfahrung; worauf beruhen aber synthetische Urtheile a priori?**

* * *

Anmerk. Diese Unterscheidung unserer Urtheile ist an sich ganz wahr und vielleicht auch nicht unnütz; es wäre also lächerlich, ihren Werth blos dadurch herabsetzen zu wollen, daß man ihre Neuheit der Sache nach leugnete. Es mag etwas alt oder neu, bekandt oder unbekandt seyn, was liegt dem Philosophen daran, wenn es nur wahr ist? und hier ist wenigstens die Phraseologie neu, denn bisher hat man die Ausdrücke analytisch und synthetisch in einem andern Verstande genommen. Es wird also blos auf die Anwendung ankommen; dabey aber ist wol dies die Hauptfrage, ob es wirklich in unserer Erkenntniß Urtheile giebt, die synthetisch und als solche doch zugleich a priori, nothwendig und allgemein sind. Hier nimmt es unser Philosoph, wie es scheint, nur erst problematisch an, und beweist es hernach in dem folgenden Artikel, wir könnten also auch unsere Bemerkungen darüber bis dahin versparen; es mag aber doch nicht überflüssig seyn, einige vorläufige Erinnerungen vorauszuschicken. Alles Erkennen ist zuerst bloße Erfahrung, das heißt, ein Wahrnehmen solcher Gegenstände, die unsere Sinne afficiren, und ihrer Verhältnisse, wobey der Gegenstand als das prius, und die Wahrnehmung als das posterius gesetzt wird, und also auch die Theile der Er-

kenntniß zwar dem Grundsatz der Identität gemäß, aber nicht blos vermittelst desselben zusammengefügt werden; das heißt, die Erkenntniß ist a posteriori und synthetisch, denn wir setzen nach einem vor uns liegenden Ganzen das Mannigfaltige der Vorstellungen in Einem Bewußtseyn zusammen. Nun können wir aber eben dieses Ganze unserer Vorstellungen, dieses zusammengefaßte Bewußtseyn in seine besondere Theilbegriffe wieder auflösen, und dadurch Urtheile und Sätze bekommen, die blos identisch, und daher a priori, völlig allgemein und nothwendig sind, aber auch unsere Erkenntniß selber blos aufklären, nicht dem Inhalt nach erweitern, welches analytisch geschieht. Auf diese Art haben wir nun zwar synthetische und analytische Urtheile in unserer Erkenntniß; allein die synthetischen scheinen jederzeit a posteriori zu seyn, und was a priori ist, das ist auch nur analytisch. Giebt es also wol überhaupt Urtheile, die synthetisch und als solche zugleich a priori sind? In der That, ich kann dieses nach der Erklärung, die unser Philosoph wenigstens in dem gegenwärtigen Artikel von synthetischen und analytischen Urtheilen giebt, kaum einsehen. Es ist wahr, die Erfahrung selbst scheint eine Synthesin a priori zu erfordern; denn wenn ich Gegenstände wahrnehmen soll, so muß ich diese Gegenstände, die doch nichts anders als meine Vorstellungen sind, mir erst gegenwärtig darstellen; ich muß also alles das, was ich hernach durch die Wahrnehmung an ihnen a posteriori finde, und analytisch weiter bearbeite, a priori in sie hineinlegen; dieses aber scheint Begriffe und Grundsätze vorauszusetzen, die doch vor aller Erfahrung vorhergehen, und also völlig a priori, nothwendig und allgemein sind, und doch zugleich synthetisch durch etwas anders als durch bloße Identität zusammengedacht werden; denn was durch bloße Identität zusammengesetzt wird, das kann keine erste Urvor-

stel-

ſtellung, ſondern muß blos Zergliederung einer ſchon vorher vorhandenen Vorſtellung, eines ſchon vorher gebildeten Gedankens ſeyn. Ich glaube wirklich, daß auf dieſem Grunde vorzüglich die Kantſche Behauptung einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori beruht, und ſie würde auch mit Recht darauf beruhen, wenn die Folge richtig wäre: was nicht aus den von uns vorgeſtellten Gegenſtänden entſprungen ſeyn kann, das muß allein und unabhängig in unſerem Erkenntnißvermögen gegründet ſeyn, und ſo, wie es ſich hernach in der Erfahrung darlegt, zum voraus ſchon im Gemüthe liegen; denn nun mußte freylich die ſynthetiſche oder urſprüngliche Vorſtellung aller Gegenſtände, weil ſie nicht durch dieſe Gegenſtände ſelber, die ſie ſchon vorausſetzen, oder vielmehr eins mit ihr ſind, gewirkt oder erzeugt ſeyn kann, als ſolche Vorſtellung im Gemüthe a priori liegen. Allein wir wiſſen jetzt, daß jene Folge erſchlichen iſt, in der noch ein drittes wenigſtens als denkbar vorausgeſetzt werden kann. Alle unſere Vorſtellungen können nemlich Reſultate ſeyn, die eines Theils aus unſerm Erkenntnißvermögen und ſeinen Geſetzen, und andern Theils aus wirklichen obgleich an ſich uns unbekandten Dingen außer uns und ihrer Verbindung unter einander und mit uns entſpringen. Nimmt man dieſes als wirklich an, und dazu hat man wenigſtens als zu einer vernünftigen Hypotheſe ein Recht, ſo lange die Unmöglichkeit davon nicht bewieſen iſt, ſo iſt unſere ganze Erkenntniß, wenn ſie blos als Factum und nach ihrem Urſprung in der Erſcheinung betrachtet wird, zwar ſynthetiſch, aber auch nur zufällig und a poſteriori, und kann nur durch eine Analyſin ihres Inhalts Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten; wird ſie hingegen nach ihrem wahren Urſprung, wie ihn die Vernunft angiebt, unterſucht, ſo geht zwar ein unbekandtes Object und ſein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen vor-

her, und daraus entſpringen Vorſtellungen wirklicher Gegenſtände, die wir hernach wahrnehmen — allein dieſes Wahrnehmen und jenes urſprüngliche Vorſtellen, ob es ſich gleich wie Wirkung und Urſache zu verhalten ſcheint, iſt doch nur ein einiger völlig identiſcher Act; ſo wie alſo die Wahrnehmung ſynthetiſch iſt, ſo iſt es freylich auch die urſprüngliche Vorſtellung, aber ſo wie jene an ſich blos zufällig und a poſteriori iſt, und erſt durch die Analyſin Nothwendigkeit erlangt; eben ſo iſt auch jene urſprüngliche Vorſtellung der wahrzunehmenden Gegenſtände an ſich blos zufällig und a poſteriori, und kann erſt durch vernünftiges Reflectiren in allgemeine und nothwendige Sätze aufgelöſt werden, die uns aber weiter nichts lehren, als was die Wahrnehmung in ſich enthält, folglich blos identiſch und analytiſch ſind. Mit einem Wort, empiriſche Wahrnehmung, und urſprüngliche ſelbſtthätige Vorſtellung iſt nur in der Abſtraction, die ſich auf Erſcheinung gründet, von einander verſchieden; hingegen in der Wirklichkeit, ſo wie ſie von der Vernunft betrachtet werden muß, eine und eben dieſelbe Sache. In der Erſcheinung nemlich iſt der Gegenſtand das prius, und die Vorſtellung oder Wahrnehmung das poſterius; weil aber jener Gegenſtand ſelbſt nur Vorſtellung iſt, ſo ſcheint eine Syntheſis a priori, die völlig nothwendig und allgemein iſt, vorherzugehen. Allein nach der abſoluten Wahrheit iſt der Gegenſtand und die Vorſtellung eins, folglich auch die Wahrnehmung und die urſprüngliche Vorſtellung; alſo in der That kein prius und kein poſterius, ſondern das wahre prius iſt das unbekandte Object außer uns und ſein Verhältniß zu uns, und das wahre poſterius iſt das Ganze unſerer Erkenntniß als Factum, das hernach blos durch Abſtraction in einer doppelten Rückſicht betrachtet werden kann — in ſo fern es vollendete Darſtellung eines wirklichen Objects iſt,

als

als zufällige Erkenntniß a posteriori, und in so fern es, daß ich so sage, erzeugende Darstellung desselben Objects ist, als nothwendige Erkenntniß a priori, aber immer nur im Bezug auf dies darzustellende Object, so daß in dem erstern Fall das Object als Ursache der Vorstellung, und in dem andern die Vorstellung als Ursache des Objects angesehen, und also die Priorität und Posteriorität beidemal nach dem Schein, nicht nach der Wahrheit genommen, immer nur auf die Erkenntniß selber und auf das aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachtete Verhältniß ihrer Theile, aber nicht auf ihre wahre Ursache und Entstehung bezogen wird; woraus dann nothwendig folgt, daß eben das, was jetzt posterius ist, in einer andern Rücksicht prius seyn muß, nur mit dem Unterschied, daß es als posterius jederzeit synthetisch, und als prius jederzeit analytisch ist.

## V. Synthetische Urtheile a priori sind die Principien aller theoretischen Wissenschaften. p. 14 — 18.

### §. 12.

Dieses beweist unser Philosoph in diesem Artikel durch eine Induction: 1) Alle wahre mathematische Sätze sind a priori, denn sie sind nothwendig und allgemein; aber auch synthetisch, denn sie werden nicht aus bloßen Begriffen durch das Principium Identitatis, sondern durch Hülfe einer Anschauung erkannt. 2) Physik hat gleichfalls synthetische Sätze a priori zu Principien, denn ihre Grundsätze haben Nothwendigkeit, und auch hier muß man über die Begriffe hinausgehen, um sie zu verknüpfen. 3) Metaphysik muß

wenigstens ihrem Zweck nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori bestehen, denn sie verlangt eine Erkenntniß, die allgemein und nothwendig und doch zugleich erweiternd ist, wo wir über die gegebenen Begriffe etwas hinzuthun, das nicht in ihnen — ja wol in gar keiner Erfahrung enthalten ist.

* * *

Anmerk. Dies wäre nun der Beweis von dem merkwürdigen Satz, daß es synthetische Urtheile a priori gebe; ich glaube aber, unsere nächstvorhergehende Betrachtung ist ihm schon zuvorgekommen; denn wenn ein und eben derselbe Satz in verschiedener Rücksicht als ein synthetisches und analytisches Urtheil angesehen werden kann, und wenn unsere Urtheile, in so fern sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, jedesmal analytisch seyn müssen, und in so fern sie synthetisch sind, auf keine wahre Allgemeinheit und Nothwendigkeit Ansprüche machen dürfen, so verliehrt diese Induction ihre Kraft, die nur alsdann besteht, wenn es ausgemacht ist, daß eine synthetische Erkenntniß nicht auch zugleich in einer andern Betrachtung analytisch seyn kann. Wir könnten uns also wol aller weitern Bemerkungen überheben, allein da in dem gegenwärtigen Artikel zu der vorigen Erklärung der analytischen und synthetischen Urtheile eine neue Bestimmung hinzukommt, so müssen auch wir unsere Untersuchung darüber fortsetzen.

In dem vorhergehenden Artikel hatte Kant den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen so angegeben, daß bey diesen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf der Identität beider Begriffe, bey jenen hingegen auf etwas außer diesen

Be-

Begriffen beruhen sollte, oder daß in einem analytischen Satz mit dem Subject zugleich auch schon das Prädicat mitgedacht, in einem synthetischen hingegen dieses zu jenem erst hinzugefügt würde. Ein jeder Leser wird ohne Zweifel erwarten, daß in dieser Erklärung die Ausdrücke, auf die es eigentlich ankommt, ohne alle versteckte Zweydeutigkeit in eben dem Sinn gebraucht werden, in dem man sie sonst zu nehmen pflegt. Nach dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch heißt nemlich der Begriff eines Subjects alles das, was in einem Urtheil zur Vorstellung desselben gehört; mit diesem Subject wird hernach der Begriff des Prädicats, d. h. die ganze Vorstellung desselben, verglichen, und nach dem Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs entweder verbunden, oder davon getrennt. Dabey kommt es nun gar nicht darauf an, ob die Erkenntniß des Subjects und die Verknüpfung des Prädicats mit demselben auf einer Anschauung beruht, und also sinnlich-darstellbar ist, oder nicht; genug, wenn die Identität des Prädicats mit dem Subject in jener Erkenntniß zum Voraus schon liegt, so ist der Satz analytisch; wird hingegen diese Identität erst durch Hülfe eines dritten eingesehen, und so das Prädicat zur Erkenntniß des Subjects hinzugethan, so ist er synthetisch. Auf diese Art, meine ich, müßte man das vorhergehende Stück nach der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter verstehen, daraus aber folgt, wie wir gesehen haben, ganz gewiß, daß ein jedes allgemeines und nothwendiges Urtheil analytisch seyn muß, ein jedes synthetisches hingegen als ein solches eingeschränkt und zufällig ist, und wenn es wahre Allgemeinheit und Nothwendigkeit erlangen soll, zuvor in ein analytisches verwandelt werden muß. Allein bey einer genauern Untersuchung des gegenwärtigen Abschnitts bekommt die Sache eine andere Gestalt. Hier wird es nemlich ganz

deutlich, daß bey unſerm Philoſophen ein Begriff das bloße Denken in uns ſelber, im Gegenſatz gegen eine Darſtellung außer uns, iſt, und daß über den Begriff hinausgehen, um das Prädicat mit dem Subject zu verknüpfen, ſo viel heißt, als dieſe Verknüpfung nicht blos in unſerm Denken, ſondern als außer uns in einem ſich uns darſtellenden oder darſtellbaren Object gegründet machen. Dieſe Erklärung wird am deutlichſten beſtätigt durch die Art, wie unſer Philoſoph die mathematiſchen Sätze als ſynthetiſche Urtheile a priori aufſtellt. Mathematik, ſagt er, geht zwar ganz nach dem Satze des Widerſpruchs fort, aber ihre Grundſätze werden deswegen nicht aus demſelben erkannt. Soll dies den Verſtand haben, daß nicht eigentlich die Einſicht der Identität der Grund ſey, warum ſie Subject und Prädicat mit einander verknüpfe, ſo iſt es offenbar falſch; ſoll es aber nur dies bedeuten, daß die Einſicht dieſer Identität, und alſo die nothwendige Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in unſerer Erkenntniß, nicht entſtehe aus dem Satze des Widerſpruchs, ſo iſt dies in der That der Fall auch bey allen analytiſchen Urtheilen; auch bey dieſen iſt der Satz des Widerſpruchs nie die Quelle, woraus ich erkenne, daß das Prädicat zum Subject gehöre, ſondern die Vergleichung des Prädicats mit dem Subject, und das dadurch bewirkte unmittelbare Bewußtſeyn, daß mit dem Subject ſchon auch das Prädicat zugleich mitgedacht werde, dies macht, daß ich beides als eins denke, und nun nach dem Satz des Widerſpruchs nicht anders denken kann. Hat es denn nun aber nicht eben die Beſchaffenheit mit allen mathematiſchen Sätzen? Z. E. $7 + 5 = 12$. Daß ich hier das Prädicat mit dem Subject verknüpfe, und verknüpfen muß, was iſt der Grund davon? ohne Zweifel die Einſicht der Identität des Prädicats mit dem Subject — dieſe Einſicht aber, worauf beruhet

ſie?

sie? Freylich nicht eigentlich auf dem Satz des Widerspruchs, als ihrer Quelle oder Ursache, denn dies hieße so viel: daraus, daß $7 + 5$ das ist, was es ist, lerne ich, daß es 12 ist; aber worauf anders, als auf der Vergleichung des Prädicats mit dem Subject, und dem dadurch bewirkten unmittelbaren Bewußtseyn, daß der Begriff des Subjects den des Prädicats in sich enthalte? Ist dies also nicht auch ein Satz, in welchem das Prädicat mit dem Subject schon gedacht wird, der eben deswegen nothwendig, aber auch in so fern analytisch ist? Nein, sagt Kant, der Begriff des Subjects fordert zwar und bezeichnet die Zusammenfassung von 7 und 5 in eine Summe, aber er giebt diese Summe nicht; dies thut erst die Anschauung, durch diese nur kann ich 7 und 5 in eine Summe bringen, und alsdann finden, daß es 12 ist. In der That eine sehr feine Distinction! Wenn der Begriff des Subjects hier die Vereinigung von 7 und 5 nur fordert, aber nicht giebt, nun so ist dies nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der wahre Begriff oder die völlige Erkenntniß des Subjects $7 + 5$ gar nicht, denn nur alsdann stelle ich mir dies Subject wirklich vor, wenn ich 7 und 5 als eine bestimmte Summe denke, darinnen aber ist 12 unmittelbar enthalten, und weil es nach dem Satz des Widerspruchs unmöglich ist, 12 als nicht 12 zu denken, so hat diese Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Gut, sagt Kant, aber diese Erkenntniß des Subjects ist durch einen bloßen Begriff nicht möglich, sie fordert Anschauung, ich muß zählen, d. h. außer einem bloßen Denken etwas vor mir haben, woran ich mich halten kann; ich gehe also über den Begriff des Subjects hinaus, und verknüpfe durch Anschauung das Prädicat mit demselben, folglich ist es ein synthetischer Satz. Sehet hier die Zweydeutigkeit in dem Ausdruck Begriff! wir verstehen darunter die ganze

Er-

Erkenntniß des Subjects, dieſes mag nun als ein Object der Sinnen oder des bloßen Verſtandes vorgeſtellt werden. Kant hingegen ſetzt Begriff und Anſchauung einander entgegen, und heißt nur diejenige Vorſtellung einen Begriff, wobey von dem, was ſinnlich iſt, gänzlich abſtrahirt, und nur das Denken an ſich, oder das Zuſammenfaſſen in ein Bewußtſeyn betrachtet wird. Nach dieſer Beſtimmung gehen nun freylich alle mathematiſche Sätze, weil Anſchauung ihr Object iſt, jederzeit über bloße Begriffe hinaus, und ſind in ſo fern ſynthetiſch; aber nun iſt auch die Erklärung der ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheile auf eine ganz andere Art zu faſſen. Jetzt ſind nemlich ſynthetiſche Sätze diejenigen, wo die Verknüpfung des Subjects und Prädicats nicht blos ſubjective, als für unſer Denken gültig geſchieht, ſondern zugleich ſinnlich darſtellbar iſt, oder in einem wirklich-wahrzunehmenden Gegenſtand angetroffen wird, alle andere hingegen ſind analytiſch. Dies erhellet denn auch aus den übrigen Beyſpielen, die unſer Philoſoph hier anführt. Man leſe, was er von den Grundſätzen der Phyſik ſagt; auch hier iſt ihm ein Begriff das bloße Denken ohne reelle Beziehung auf wirkliche Dinge außer dem Denken, ohne welche aber die ganze Phyſik nichts iſt; und wenn es endlich von der Metaphyſik heißt, daß auch ſie über die Begriffe hinausgehen, und daher wenigſtens ihrem Endzweck nach aus ſynthetiſchen Sätzen beſtehen müſſe, ſo hat dies wiederum den Verſtand, daß ihre Behauptungen und Verknüpfungen nicht blos in unſerm bloßen Denken geſchehen, ſondern in wirklichen Dingen außer demſelben angetroffen werden müſſen. Ich denke, der Sinn unſeres Philoſophen iſt jetzt ganz klar, wir wollen ihm auch weder über ſeiner ganz neuen und ungewöhnlichen Sprachart, noch darüber Vorwürfe machen, daß er ſich nicht ſchon in dem vorhergehenden Artikel auf

eine

eine ganz unzweydeutige Art erklärt hat; hingegen was uns dort noch zweifelhaft war, das scheint auch durch diese neue Bestimmung ganz und gar nicht entschieden zu werden.

Wenn wir urtheilen, so verknüpfen wir ein Prädicat mit einem Subject. Dies geschieht entweder blos in uns selbst, so daß wir das Subject als ein bloßes Gedankending betrachten, und was es in sich enthält darlegen, oder die Verknüpfung wird vorgestellt als in einem Object außer uns, in einem Sinnending gegründet; jenes giebt analytische, dieses synthetische Urtheile. In beiden ist Identität oder Widerspruch das Gesetz, nach welchem die Verknüpfung geschieht und geschehen muß; aber die Einsicht der Identität oder des Widerspruchs entsteht nicht auf einerley Art. Zwar erfolgt sie in den synthetischen wie in den analytischen Urtheilen aus der Vergleichung des Subjects und Prädicats, und dem dadurch bewirkten Bewußtseyn, daß dieses in jenem enthalten sey, oder dadurch ausgeschlossen werde; da aber in analytischen Urtheilen alles blos durch unser Denken möglich und in demselben enthalten ist, da hier Subject und Prädicat nur Gedankendinge sind, so geht vor unserer Erkenntniß und Vergleichung nichts vorher, woraus sie erst geschöpft werden müßte, daher ist sie a priori, absolute nothwendig und allgemein. Im andern Fall hingegen geht die Erkenntniß und Vergleichung auf ein Ding außer unserm Denken, als auf ihren Grund und Quelle; muß sie also nicht jederzeit a posteriori und eben deswegen zufällig und auf diesen Fall eingeschränkt seyn? Weil nun aber die Dinge außer unserm Denken keine wirkliche Dinge an sich, sondern doch nur unsere Vorstellungen sind, so können wir sie hernach wiederum als bloße Gedankendinge betrachten und behandeln,

deln, und auf dieſe Art unſerer Erkenntniß Allgemeinheit und Nothwendigkeit verſchaffen, aber nicht in ſo fern ſie ſynthetiſch iſt, ſondern dadurch, daß wir ſie zuvor in eine analytiſche Erkenntniß umſetzen.

## VI. Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? p. 19 — 24.

§. 13.

Dieſe Aufgabe begreift alles, was in das Feld der reinen Vernunft gehört. Mit ihrer Beantwortung ſteht und fällt die ganze Metaphyſik, die allein durch ihre Vernachläſſigung bisher ſo ſchwankend und ungewiß war.

§. 14.

In Abſicht auf Mathematik und Naturwiſſenſchaft iſt ſie völlig rechtmäßig, denn reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft iſt wirklich, alſo auch möglich.

§. 15.

In Abſicht auf Metaphyſik hat es zwar mehrere Schwierigkeiten, denn bisher war Metaphyſik nicht Wiſſenſchaft, ſondern Widerſpruch; allein ſie iſt doch wenigſtens als Natur-Anlage wirklich; es läßt ſich alſo auch fragen, wie ſie als ſolche möglich iſt. Die Vernunft geht a priori über Begriffe hinaus, wie und wozu geſchieht dies?

§. 16.

Dieſe Frage betrifft blos die Vernunft ſelber, ſie muß alſo auch aus ihr aufgelöſt werden können — dogmatiſch — oder critiſch — und ſo entſteht zuletzt die Frage, wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Anmerk.

Anmerk. Es ist ungemein vortheilhaft für den Zweck unserer Untersuchung, daß uns hier unser Philosoph selber den Mittelpunct angiebt, von welchem alles ausgeht, und um welchen sich alles dreht. Wir wollen ihn daher genau ins Auge fassen. Zwar wird die Frage, auf die alles ankommt, hier noch nicht beantwortet, dies macht vielmehr den Inhalt der Critik selber aus, unser Philosoph zeigt also nur ihre Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit; allein das bisherige ist doch schon der Saame zum nachfolgenden, daher können wir auch die Auflösung zum voraus schon vermuthen.

Unsere Erkenntniß, sagt Kant, ist zuerst bloße Erfahrung, das heißt, unsere Vorstellungen entspringen aus wirklichen Gegenständen, und enthalten in sich, was diese gleichsam in sie hineinlegen, was uns gegeben ist, hier geht also das Object voraus, und die Erkenntniß richtet sich a posteriori darnach; ihre Gültigkeit und Wahrheit bedarf daher keiner besondern Rechtfertigung, das Object selber ist gleichsam ihr Creditiv; hingegen ist sie als Erfahrung allezeit eingeschränkt und zufällig; wir wissen blos, daß wir uns jetzt dieses oder jenes so oder anders vorstellen, daß es also für uns das ist, aber nicht, daß es an sich überall und allezeit so ist und seyn muß. Allein in dem Ganzen unserer Erkenntniß liegen immer auch Begriffe und Urtheile, oder Vorstellungen, die allgemein-wahr sind und Nothwendigkeit enthalten; diese können nicht so, wie jene, als aus wirklichen Gegenständen entsprungen, oder als durch sie gegeben, angesehen werden, weil sie sonst auch, wie die Erfahrung, blos zufällig wären; woher sind nun diese, und worauf gründet sich ihre Wahrheit und Gültigkeit? Diese Frage ist leicht, wenn diese Vorstellungen als schon gegeben, als bloße Gedankendinge betrachtet werden, denn da sind sie nach dem Satz des Widerspruchs, was sie sind, nothwendig und allezeit.

(ana-

(analytische Urtheile.) Dadurch aber kommen wir über unsere Begriffe, über unser Denken nie hinaus; erst alsdann wird unsere Erkenntniß erweitert, wenn sich unsere Vorstellungen auf wirkliche Objecte beziehen, wenn das, was wir denken, wirklich auch da ist außer unserm Denken. Nun giebt es wirklich Vorstellungen und Urtheile, die uns sagen, nicht nur was wirklich da ist, sondern auch was nothwendig und allezeit daseyn muß, die sich also auf Objecte beziehen, und doch nicht durch sie gegeben, sondern a priori sind. Woher sind nun diese, und wodurch versichern wir uns von dieser ihrer objectiven Wahrheit? (synthetische Urtheile a priori.) Diese Frage ist schwerer, denn sie betrifft nicht eine subjective, sondern eine objective Gültigkeit, von welcher das bloße Princip der Identität der Grund nicht seyn kann, weil wir dadurch über das, was wir denken, nicht hinauskommen. Aber eben so wenig kann es die Erfahrung seyn, denn diese giebt nur Zufälligkeit, und setzt jene Begriffe und Urtheile immer schon voraus; was bleibt also noch übrig? — was nicht durch wirkliche Gegenstände gegeben seyn kann, das muß in dem Erkenntnißvermögen selber liegen; was aber da liegt, das macht alles Erkennen erst möglich, ist also a priori noch vor allen Gegenständen der Erkenntniß, und deswegen allgemein, wahr und nothwendig, aber doch nur als Bedingung möglicher Erfahrung. — Sehet hier den vollständigen Keim der ganzen Critik, so wie ihn schon die bisherige Einleitung in sich enthält! Es scheint auch alles fest zusammenzuhängen; ich zweifle aber dennoch, ob es eine ganz genaue Prüfung aushält.

Es ist wahr, wir haben Begriffe und Grundsätze die uns nicht bloß sagen was wirklich da ist, sondern auch was daseyn muß; diese können nun freylich nicht als gegeben durch das, was sie *a priori* bestimmen, ange-

angesehen werden; aber daraus folgt nicht, daß sie durch gar keine Dinge außer dem Erkenntnißvermögen gegeben seyn können, sondern a priori im Gemüthe selber und unabhängig liegen müssen. Nur durch die Gegenstände, die sie erst möglich machen, können sie nicht gegeben seyn, so wie auch die Erfahrung nicht durch die Gegenstände, die wir uns in ihr vorstellen, ursprünglich möglich oder wirklich wird, indem sie ja mit diesen Gegenständen völlig eins ist; aber sie können gegeben seyn durch wirklich außer uns vorhandene Urdinge, nach der Einrichtung und den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens, und nun läßt sich die Frage, wie eine Erkenntniß dessen, was daseyn muß, a priori möglich ist, gar leicht beantworten, ohne die Resultate der Critik daraus zu ziehen. Wir setzen es nemlich als ein Factum voraus, daß wir eine Erkenntniß von Objecten haben, denn ohne dieses Factum wird wenigstens kein nothwendiger Begriff jemals eine deutliche und entwickelte Erkenntniß — Diese Erfahrungs-Erkenntniß lösen wir in ihre Bestandtheile auf, und scheiden auf diese Art, was in ihr als Bedingung und als bedingt, als prius und als posterius enthalten ist. Vor dieser Analyse ist unsere Erkenntniß blos zufällig, empirisch und a posteriori, nach derselben hingegen ist sie nothwendig, allgemein, und a priori — in Rücksicht nemlich auf das vorausgesetzte Factum; immer aber ist und bleibt es dieselbe Erkenntniß, nur daß wir im erstern Fall die Gegenstände der Erkenntniß so nehmen, wie sie uns erscheinen, als wirkliche Dinge außer unserer Erkenntniß, und im andern so, wie sie wirklich sind, nemlich als Dinge, die blos in unserer Erkenntniß und durch dieselbe dasind. Daher kommt es, daß wir sie dort als Ursache und Quelle unserer Vorstellungen, hier aber als Wirkung und Resultat derselben betrachten, daß dort unser Erkennen das posterius

und hier das prius, daß es dort zufällig, und hier nothwendig iſt. Allein dieſe Zufälligkeit und Nothwendigkeit will weiter nichts ſagen, als — daß wir irgend ein Object erkennen und auf eine beſtimmte Art erkennen, dies kann ſeyn oder nicht ſeyn; hingegen wenn wir einmal eine ſolche Erkenntniß als mögliches oder wirkliches Factum vorausſetzen, ſo iſt es nicht möglich, daß ſie das, was ſie iſt, nicht ſey. Dies iſt aber ein blos identiſcher Satz, der uns zwar über unſer Erkennen nicht hinausführt, aber es auch nicht verbietet, außer dem Erkenntnißvermögen und dem Erkannten noch etwas wirkliches anzunehmen, wodurch jenes ſo beſtimmt wird, daß eine Erkenntniß von einer gewiſſen Art entſteht, die, wenn ſie einmal da iſt, nach dem principio identitatis das ſeyn muß, was ſie iſt. Mithin iſt es klar, daß die Priorität der Erkenntniß vor dem Gegenſtande nur eine Abſtraction iſt, die das Daſeyn wirklicher Urdinge nicht ausſchließt, ob wir gleich dieſes Daſeyn nicht darſtellen können. Mit einem Wort: Es giebt Begriffe und Urtheile, durch die wir erkennen, was daſeyn muß, noch vor allem wirklichen Daſeyn der Dinge, dies heißt nichts anders, als: Wenn wir erſt unſere Erkenntniß von Dingen zergliedert haben, und wiſſen, was ſie enthält, ſo können wir alsdann, ehe ſich uns ein Ding wirklich darſtellt, ſagen, was es ſeyn müſſe, um zu dieſer Erkenntniß zu gehören. Wer wird nun wol hierüber Beweiſe verlangen, aber wer auch den Schluß daraus ziehen: weil ein ſolcher Satz nothwendig und a priori iſt und ſich doch auf ein Object bezieht, ſo muß er, da dieſes Object durch ihn erſt möglich wird, alſo nicht ſeine Quelle ſeyn kann, in dem Erkenntnißvermögen a priori und allein liegen? In der Erkenntniß als einem Factum liegt er wol, aber dieſe Erkenntniß kann dennoch Reſultat von einem für ſich beſtehen-

den

den und außer dem vorstellenden Subject vorhandenen Realgrund seyn, und muß es auch seyn, wenn uns unsere Erkenntniß nicht ganz und gar täuschen soll.

## VII. Idee und Eintheilung der Critik der reinen Vernunft p. 24 — 30.

Anmerk. Hier ist alles so leicht und deutlich, daß es keiner Auszüge und keiner Erläuterung bedarf; wir berufen uns also blos auf unsere bisherige Bemerkungen, und gehen jetzt zu dem Inhalt der Critik selber fort.

# Der transscendentalen Elementarlehre Erster Theil.

## Transscendentale Aesthetik. p. 33.

§. 1.

Anschauung ist eine Erkenntniß, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, sie fordert, daß uns der Gegenstand gegeben werde, und dies geschieht bey uns, indem er das Gemüth afficirt (durch die Sinnlichkeit).

§. 2.

Durch den Verstand und seine Begriffe werden die Anschauungen gedacht; alles Denken also muß sich auf Anschauungen zuletzt beziehen, denn außer diesen kann uns kein Gegenstand gegeben werden.

Anmerk. 1. Man kann Anschauungen und Begriffe immerhin als die ursprünglichen Elemente unserer Erkenntniß von einander absondern, nur muß man dabey nie vergessen, daß dies eine bloße Abstraction, daß in der Wirklichkeit diese Trennung nie vorhanden ist, so daß Anschauungen allein eine Erkenntniß wären, oder sich uns Gegenstände darstellen könnten, ohne unser Bewußtseyn und Denken. Dies will unser Philosoph selber nicht, aber um derer willen, die sich nicht sogleich in solche Abstractionen zu finden wissen, ist diese Erinnerung nothwendig.

Anmerk. 2. Durch Anschauung wird uns ein Gegenstand gegeben, das heißt, wir stellen uns etwas, das wir von uns und unserm Denken unterscheiden, so vor, als ob es wirklich außer unserer Vorstellung da wäre, und durch sein Verhältniß gegen uns diese Vorstellung erzeugte; allein daraus folgt noch nicht, daß dieser vorgestellte Gegenstand wirklich das ist, was er zu seyn scheint, nemlich der für sich bestehende Realgrund unserer Vorstellungen. Dies ist gar nicht möglich, denn so bald wir nur nachdenken, so finden wir, daß dieser Gegenstand selber nichts anders als Vorstellung in uns ist, wie kann er also zugleich Ursache derselben seyn? Wir haben immer Grund zu vermuthen, daß ein solcher Realgrund vorhanden sey, dahin leitet uns die Vorstellung selber, nur müssen wir ihn nie verwechseln mit dem uns vorgestellten Gegenstand. Wenn man also von objectiver Realität irgend einer Vorstellung spricht, so hat dies einen doppelten Verstand, denn es heißt entweder nur so viel, die Vorstellung giebt uns irgend ein von ihr verschiedenes Etwas als wirklich vorhanden und uns gegenwärtig, oder die Vorstellung und dieser ihr Inhalt hat einen außer uns in der That vorhandenen Realgrund, dem sie entspricht. Aus dem Daseyn eines Gegenstandes in der ersten Bedeutung

folgt

folgt das Daseyn eines absoluten Realgrunds nicht unmittelbar, sondern erst durch einen Vernunftschluß; eben dies macht aber auch, daß eine Vorstellung, die keinen solchen Gegenstand wirklich darstellt, deswegen nicht nothwendiger Weise der objectiven Realität in der zweyten Bedeutung beraubt seyn muß. Wenn daher Kant sagt, unsere Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen, wenn ihnen Gegenstände entsprechen sollen, weil uns auf keine andere Art Gegenstände gegeben werden, so ist dies zwar nach der ersten Bedeutung wahr, aber nicht nach der zweyten; und wenn wir es genau ansehen, so heißt es nicht mehr und nicht weniger, als, was wir denken, muß sinnlich dargestellt werden, wenn es kein bloßer Gedanke seyn, sondern ein Sinnending ausdrücken soll.

---

pag. 34 — 36.

§. 3.

Empfindung ist die Wirkung eines uns afficirenden Gegenstandes auf die Vorstellungs-Fähigkeit; Erkenntniß, die dadurch entsteht, heißt empirisch, und ihr noch unbestimmter Gegenstand Erscheinung.

§. 4.

In der Erscheinung ist Materie das, was der Empfindung correspondirt; Form hingegen, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann.

§. 5.

Da das, worin sich die Empfindungen ordnen, und in gewisse Form gestellt werden, nicht

selbst wieder Empfindung seyn kann, so ist zwar die Materie a posteriori nur gegeben, die Form hingegen muß a priori im Gemüthe liegen.

§. 6.

Diese Form der Sinnlichkeit, in so fern sie a priori im Gemüthe liegt, und von allem, was zur Empfindung und zum Verstande gehört, abgesondert wird, heißt reine Anschauung; sie ist, wenn Sinnlichkeit ganz isolirt wird, von einer doppelten Art (Raum und Zeit), und die Wissenschaft, die diese Principien der sinnlichen Erkenntniß a priori behandelt, heißt transscendentale Aesthetik.

* * *

Anmerk. 1. Wenn sich uns irgend etwas gegenwärtig darstellt, so können wir jedesmal das Ding, das sich darstellt und seine Beschaffenheit, hernach aber auch unsere Vorstellung desselben und ihre besondere Bestimmung von einander unterscheiden; wir können also das Ding und seine Beschaffenheit betrachten, wie es als für sich bestehend erscheint, und wie es in und durch unsere Vorstellung da ist. Nach der strengen Wahrheit ist zwar diese Absonderung eine bloße Abstraction, denn an sich ist Vorstellung und Gegenstand völlig eins, es ist aber dennoch zur Aufklärung unserer Erkenntniß nützlich, sie anzustellen, nur müssen wir dabey nie vergessen, daß wir damit immer nicht über unsere Erkenntniß hinauskommen, daß wir sie nur so, wie sie erscheint, und nicht wie sie an sich ist und entsteht, in ihre Bestandtheile auflösen; und daß, wenn wir einmal diese Absonderung gemacht haben, und Schlüsse daraus herleiten, die von einander abgesonderte Theile nicht mit einan-

einander verwechselt werden dürfen. Dies letztere scheint hier unserm Philosophen begegnet zu seyn, daher müssen wir die Sache noch genauer entwickeln.

Anmerk. 2. Bey aller sinnlichen Erkenntniß, bey allen Anschauungen läßt sich Materie und Form von einander unterscheiden, und nur jene ist allezeit a posteriori, diese hingegen stets a priori, und also im Gemüthe selbst vorhanden. Auf diesem Satz beruhet die ganze transscendentale Aesthetik, besonders aber kommt es hier auf die Folgerung an, daß die Form, weil sie a priori ist, im Gemüthe selber liegen müsse. Allein wir erinnern uns aus dem Vorhergehenden, daß dies eine bloße Hypothese ist, die, weil noch ein Drittes möglich ist, nur alsdann zur unumstößlichen Wahrheit wird, wenn dieses Dritte als unzulässig und untauglich verworfen werden kann. Wenn wir nemlich auch zugeben, daß nur die Materie a posteriori, die Form hingegen jederzeit a priori seyn müsse, so heißt dies weiter nichts, als, nur das, was in unserer sinnlichen Erkenntniß als Materie erscheint, kann so angesehen werden, als ob es durch den sich darstellenden Gegenstand erzeugt oder gegeben wäre; die Form hingegen muß, in Rücksicht auf diesen Gegenstand, als a priori vorhanden betrachtet werden; da nun aber dieser Gegenstand nicht der wahre Realgrund unserer Vorstellung seyn kann, weil er diese Vorstellung selber ist, sondern selbst erst einen obgleich uns undarstellbaren Realgrund außer ihm voraussetzt, so kann eben dieses Urding, das als Quelle unserer Vorstellung eines Gegenstands der Materie nach angenommen werden muß, es auch der Form nach seyn, und da nur der vorgestellte Gegenstand von diesen Ansprüchen ausgeschlossen wird, und unser Gemüth oder unsere Vorstellungsfähigkeit, die uns als Vermögen selber unbekandt ist,

nicht die mindeſte Prärogative erhält, ſo iſt es weit vernünftiger, unſere Vorſtellung ſowol der Form, als der Materie nach von einem außer uns vorhandenen Realgrund und unſerm Erkenntnißvermögen zugleich, als von dieſem allein herzuleiten. Wenigſtens iſt ſchlechterdings kein Grund vorhanden, daraus, daß die Form nicht durch die vorgeſtellten Gegenſtände erſt gegeben, ſondern vor denſelben vorausgeſetzt werden muß, den Schluß zu machen, daß ſie alſo blos ſubjectiv ſey, und im Erkenntnißvermögen liege. Dieſes wird noch deutlicher werden, wenn wir jetzt die Gedanken unſers Philoſophen Satz für Satz zergliedern.

Anmerk. 3. In einer jeden Darſtellung eines Gegenſtands können wir durch die Abſtraction folgende Momente bemerken: wir können nemlich das Ding, das ſich uns darſtellt, als für ſich und außer uns vorhanden, aber auch als von uns und in unſerm Bewußtſeyn vorgeſtellt betrachten; als ein für ſich beſtehendes Ding hat es Materie und Form; Materie, in ſo fern es ein wirkliches Etwas iſt, ein gewiſſes Mannigfaltiges in ſich enthält; Form, in ſo fern dieſes Etwas auf eine gewiſſe Art beſtimmt, das Mannigfaltige auf gewiſſe Weiſe geordnet iſt. Eben ſo iſt aber auch das Ding beſchaffen, in ſo fern es uns erſcheint; auch in der Erkenntniß deſſelben muß beides Materie und Form ausgedruckt ſeyn, das heißt, es iſt etwas in unſerer Erkenntniß, das dem Dinge an ſich, und etwas, das ſeiner beſtimmten Art und Beſchaffenheit entſpricht, nemlich die Vorſtellung des Mannigfaltigen ſelbſt, und die Vorſtellung ſeiner Verbindung, oder deſſen, worinnen es geordnet iſt. Dieſe Momente, die ſich wenigſtens in Gedanken von einander unterſcheiden laſſen, liegen ohne Zweifel auch in dem Vortrag unſers Philoſophen zum Grunde; aber ich glaube, ſie werden bisweilen

mit

mit einander verwechselt, daher kommen alsdann Schlüsse zum Vorschein, die keinen Bestand haben. Wenn wir nemlich nach dieser Abstraction den Gegenstand einer Vorstellung als außer uns, und als in unserer Erkenntniß liegend, wenn wir das Ding an sich, und unsere Vorstellung desselben einander gegenüber setzen, so hat die Sache gar keine Schwierigkeit. Betrachten wir zuerst das Ding als außer uns und für sich bestehend, und unsere Erkenntniß als die Wahrnehmung desselben, so erscheint es uns, sowol der Materie als der Form nach, als das prius, und unsere Erkenntniß, gleichfalls der Materie und der Form nach, als das posterius; betrachten wir hingegen das Ding als vorgestellt in uns, als in unserer Erkenntniß liegend, und also unsere Erkenntniß als ursprüngliche Vorstellung desselben, so ist das Ding das posterius, und unsere Vorstellung das prius, wiederum sowol der Form als der Materie nach. Die erste Betrachtung stellt die Sache so vor, wie sie wirklich erscheint, die andere so, wie sie das Nachdenken und die Reflexion herausbringt, obgleich alsdann, wie wir schon gesehen haben, durch die Priorität unserer Vorstellung nicht aller außer uns vorhandene Realgrund, sondern nur das vorgestellte Ding von dem Anspruch auf Bewirkung dieser Vorstellung ausgeschlossen wird. Es ist jetzt klar, daß in unserer sinnlichen Erkenntniß Form und Materie gleiche Schicksale haben, daß sie beide, je nachdem man den Gesichtspunct nimt, angesehen werden könne als a priori, aber beide auch als a posteriori; allein die Unterscheidung der oben angegebenen Momente scheint von unserm Philosophen nicht immer so genau beobachtet worden zu seyn, daher kommt es, daß nach seiner Vorstellung die Materie allezeit a posteriori und die Form a priori ist. Die Materie aller Erscheinung, sagt er, ist uns nur a posteriori gegeben, denn Mate-

rie iſt das, was der Empfindung entſpricht, Empfindung aber iſt die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungs-Fähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden. Hier wird die Sache vorgeſtellt, wie ſie erſcheint; der Gegenſtand, der ſich uns darſtellt, wird betrachtet als ein für ſich beſtehendes Ding, als die Quelle unſerer Erkenntniß, als das, was unſere Sinne afficirt, und dadurch eine Vorſtellung ſeiner ſelbſt in unſerm Bewußtſeyn erzeugt; da iſt denn freylich dieſe Vorſtellung nicht anders möglich, als daß der Gegenſtand vorhergeht, und die Erkenntniß deſſelben folgt; mithin iſt er uns, ſeiner Materie nach, oder als wirkliches Etwas, in der Vorſtellung immer nur a poſteriori gegeben, das heißt, es iſt unmöglich, daß wir irgend etwas empfinden, irgend etwas als wirklich vorhanden und gegenwärtig vorſtellen könnten, ohne daß in unſerm Bewußtſeyn dieſes etwas als für ſich beſtehend vorhanden wäre, und durch ſeine Gegenwart in unſere Erkenntniß aufgenommen würde. Die Form hingegen liegt allezeit im Gemüthe a priori bereit, denn ſie iſt das, was macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, oder das, worinnen ſich die Empfindungen ordnen und darſtellen. Dieſes aber kann nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn, denn dadurch wird Empfindung erſt möglich. Hier wird Erkenntniß als Factum ſchon vorausgeſetzt, und die Sache genommen, wie ſie durch Vernunftſchlüſſe dargelegt wird; Empfindung oder das Mannigfaltige der Erſcheinung iſt in unſerer Erkenntniß ſchon vorhanden, folglich die Materie ſchon geordnet, und der Gegenſtand in der Vorſtellung ausgedrückt und beſtimmt; wie kann nun das, was ihn ausdrückt und beſtimmt, durch ihn erſt möglich werden, oder gegeben ſeyn, da er ohne daſſelbe gar nicht ſeyn könnte? er wird alſo ſelber erſt möglich dadurch, und

ſo iſt die Form das prius, und, was dadurch beſtimmt wird, das poſterius. Wenn alſo bey unſerm Philoſophen von der Poſteriorität der Materie die Rede iſt, ſo vergleicht er die Materie in der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, ſo fern er außer der Vorſtellung erſcheint, alſo Wirklichkeit in der Vorſtellung mit der Wirklichkeit im Object; iſt aber von der Priorität der Form die Rede, ſo vergleicht er die Form in der Vorſtellung nicht mit der Form oder mit der Materie im Object, ſondern mit dem Gegenſtand und ſeiner Materie auch in der Vorſtellung, alſo Möglichkeit in der Vorſtellung mit der Wirklichkeit in der Vorſtellung. Da iſt denn freylich das Reſultat unleugbar, daß in dieſem Geſichtspuncte die Materie allezeit a poſteriori, und die Form a priori iſt; aber dieſes Reſultat in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, iſt es wol etwas andres, als der ganz identiſche Satz, daß die Wirklichkeit eines Dinges nur durch die Wirklichkeit deſſelben in der Vorſtellung, die Möglichkeit hingegen auch ohne Wirklichkeit vorgeſtellt werden könne, und vor derſelben gedacht werden müſſe? Dies wird nun zwar niemand leugnen, aber auch niemand daraus ſchließen, daß, wenn von abſoluter Wahrheit die Rede iſt, nur die Materie durch einen wirklichen Gegenſtand außer unſerer Erkenntniß gegeben ſey, und die Form a priori im Gemüthe liege. Der Gegenſtand, durch den die Materie in der Erkenntniß gegeben ſeyn ſoll, iſt ja dieſe vorgeſtellte Materie ſelbſt, und nur durch dieſe kann die Form nicht gegeben ſeyn; allein deswegen kann ſie dennoch, wie die Materie, in einem Urding, als der abſolut-wahren Urſache unſerer ganzen Erkenntniß, gegründet ſeyn.

## Transscendentale Aesthetik.

### Erster Abschnitt.

# Vom Raum.

Metaphysische Erörterung. p. 37 — 40.

§. 7.

Raum ist, wie die Zeit, entweder ein wirkliches Wesen, oder eine Bestimmung der Dinge, entweder so, daß sie ihnen zukommen würde, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder so, daß sie nur an der Form der Anschauung allein haftet, und also blos an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths.

§. 8.

Raum ist kein empirischer, von äußern Erfahrungen abgezogener Begriff, denn jede Erfahrung des Außereinanderseyns hat die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen.

§. 9.

Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt, denn man kann wol die Gegenstände aus dem Raum, aber nicht den Raum von diesen Gegenständen hinwegdenken.

§. 10.

Der Raum ist kein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung; denn es ist nur ein Raum, und alle Theile sind nicht vor demselben, sondern in demselben — Einschränkungen des einigen allbefassenden Raums; daher werden auch alle geometrische Sätze nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung a priori abgeleitet.

§. 11.

§. 11.

Der Raum wird vorgestellt als eine unendliche gegebene Größe, er enthält alle Theile des Raums nicht wie allgemeine Begriffe unter sich, sondern in sich, ist also ursprünglich eine Anschauung a priori.

* * *

Anmerk. 1. Diese Erläuterung scheint zwar beym ersten Anblick unwidersprechlich wahr zu seyn; allein wir dürfen uns nur wieder unserer vorhergehenden Bemerkungen erinnern, so werden wir uns dennoch aus den künstlichen Irrgängen ohne große Mühe herausfinden. Raum und Zeit, sagt unser Philosoph, sind entweder wirkliche Wesen, Dinge für sich, oder Bestimmungen anderer Dinge, und zwar so, daß sie entweder an diesen Dingen selber, oder an der bloßen Form ihrer Anschauung haften, und also a priori im Gemüthe liegen. Diese Eintheilung des Begriffs ist nicht vollständig, daher kann sie auch keine gültige Schlüsse geben. Die Dinge, von denen hier die Rede ist, sind entweder die von uns wirklich vorgestellten Dinge, wie sie in unserer Erkenntniß, in unserm Bewußtseyn liegen, oder es sind Dinge, die in der That für sich bestehen, und als der wirkliche Realgrund unserer Vorstellungen und ihres Inhalts außer unserer Erkenntniß vorhanden sind, so daß wir sie uns zwar nicht darstellen, aber doch aus Vernunftgründen voraussetzen können. Man erkennt leicht, daß dies fehlende Glied hier noch nicht ausgelassen werden darf, denn daß gar keine solche wahre Urdinge von uns vorausgesetzt werden dürfen, dies müßte von unserm Philosophen erst bewiesen, aber nicht schon hier ohne Beweis angenommen werden. Ergänzen wir nun aber in der obigen Eintheilung dies fehlende Glied, so ergiebt sich etwas ganz an-

anderes; denn nun müssen die Sätze so zusammengefügt werden: Raum und Zeit sind entweder wirkliche Dinge, oder Bestimmungen wirklicher Dinge; in beiden Fällen wird die Sache genommen entweder wie sie in unserer Vorstellung, oder außer derselben und an sich ist, so daß Raum und Zeit, wenn sie wirkliche Dinge sind, es entweder nur in unserer Vorstellung, oder auch außer und ohne dieselbe sind; und wenn sie Bestimmungen anderer Dinge sind, sie gleichfalls nur entweder an den Dingen in unserer Vorstellung, oder an Dingen außer derselben haften, und zwar in beiden Fällen wiederum so, daß sie entweder zur Materie oder zur Form, zur Wirklichkeit oder zur Möglichkeit dieser Dinge gehören. Was hat nun Kant bewiesen? er hat blos das eine Glied, daß sie Bestimmungen der Dinge sind, ohne genauere Entwicklung der darunter enthaltenen Unterabtheilungen, angenommen; und daraus, daß sie nicht als zur Materie der von uns vorgestellten Dinge, sondern als zu ihrer Form gehörig angesehen werden müssen, den Schluß gemacht, daß sie also noch vor diesen Dingen a priori gedacht werden müssen, und daher nirgends anders als im Gemüthe selbst gegründet seyn können — — allein dies folgt ganz und gar nicht; denn wenn gleich Zeit und Raum keine wirkliche Wesen, sondern Bestimmungen anderer Dinge sind, und wenn sie gleich in unserer Vorstellung nicht zur Materie, sondern zur Form der von uns vorgestellten Dinge gehören, so können sie — zwar nicht von diesen Dingen — aber doch von einem außer dem Gemüthe vorhandenen Realgrund als ihrer Quelle abgeleitet werden; mithin müssen sie wol als a priori und im Gemüthe selber liegend gedacht werden, aber nicht absolute, sondern nur in Rücksicht auf die von uns vorgestellten oder vorzustellenden Dinge, so daß hernach unsere ganze Vorstellung sowol der Wirklichkeit als der

Mög-

Möglichkeit, der Materie als der Form nach, sowol der Dinge selbst, als des Raums und der Zeit, worinnen sie uns erscheinen, durch diesen wirklich außer uns sich befindenden Realgrund unserm Erkenntnißvermögen gemäß erzeugt worden ist; und so würde denn freylich Zeit und Raum ohne unsere Vorstellung für uns ganz verschwinden, aber mit ihnen zugleich auch die vorgestellten Dinge selbst, hingegen bliebe dennoch auch außer dem subjectiven Erkenntnißvermögen etwas übrig, was diesem gemäß beide Vorstellungen bewirkt hätte. Wir haben nicht nöthig, das, was wir hier als möglich annehmen, als etwas wirkliches darzuthun; denn, wenn es nur möglich ist, so fällt das Kantische System von selbst, und wir haben alsdann die Freyheit wieder wie vorher, es auch als wirklich anzunehmen, weil es doch unserer ganzen Erkenntnißart weit gemäßer ist, als die Voraussetzung, daß unsere Vorstellungen ohne einen wahren Realgrund außer uns einem leeren Schattenspiel gleich seyn. Es ist also schon genug, wenn wir auf diese Art nur zeigen, daß uns unser Philosoph den Beweis seines Hauptsatzes immer noch schuldig ist; und daß er es ist, dies werden wir noch viel deutlicher einsehen, wenn wir nun die obige Erörterung selber Stück vor Stück durchgehen.

Anmerk. 2. Raum ist kein empirischer aus Erfahrung erborgter Begriff, das heißt, in einer jeden Erfahrung des Außereinanderseyns wird der Begriff des Raums schon angetroffen, er gehört also wol unserer Erkenntniß, aber nicht seinem Ursprung nach, zur Erfahrung, er würde ohne die Wahrnehmung des Außereinanderseyns uns nie bekandt geworden seyn; aber er kann nicht als Resultat dieser Wahrnehmung, nicht als entsprungen aus derselben und als erzeugt durch sie angesehen werden, sondern muß als ihre Bedingung in dem Gemüthe zum voraus schon liegen — — daher ist

auch

auch dieſe Vorſtellung völlig nothwendig und allgemein. — — Dies alles iſt unter den obigen Beſtimmungen ganz wahr, aber dadurch werden nur die Dinge, die im Raum ſich befinden, alſo nur die von uns vorgeſtellte Dinge von dem Anſpruch auf die Bewirkung jenes Begriffs ausgeſchloſſen, nur dieſe können ihn nicht erſt geben, nur in Rückſicht auf ſie iſt er a priori allgemein und nothwendig, in ſo fern ſie außer einander vorgeſtellt werden ſollen, weil Vorſtellung des Außereinanderſeyns und des Raums völlig identiſch iſt; hingegen kann dieſer Begriff ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem außer dem Gemüth ſich befindenden Realgrund, dieſer beſtimmt das Erkenntnißvermögen ſo, daß hernach in demſelben Gegenſtände im Raum vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und eben denſelben Grund außer uns, obgleich unſerm Erkenntnißvermögen gemäß, bewirkt. Wollten wir hernach fragen, was denn aber dieſer Realgrund an ſich und vor aller unſerer Erkenntniß ſey, was das ſey, das die Vorſtellung ſolcher Gegenſtände und des Raums in unſerer Erkenntniß erzeuge, ſo wäre dies lächerlich, denn da wollten wir etwas wiſſen, was doch als außer aller unſerer Erkenntniß liegend angenommen wird; es iſt ſchon genug, wenn nur ein ſolcher Realgrund vorausgeſetzt werden kann, hierzu aber leitet uns unſere Erkenntnißart ſelber, indem ſie ja wirklich uns erſcheint, als bewirkt durch Objecte außer uns und außer einander.

Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, das heißt, das Außereinanderſeyn wirklicher Dinge kann nicht vorgeſtellt werden ohne Vorſtellung des Raums, oder, welches ganz einerley iſt, des Außereinanderſeyns; ſie iſt alſo freylich nothwendig, aber ſo iſt auch die Vorſtellung der Wirklichkeit nothwendig, denn wirk-

liche

liche Dinge können auch nicht ohne die Vorstellung dieser Wirklichkeit vorgestellt werden. Was helfen aber solche identische oder tautologische Sätze? Sagt man hiegegen, daß doch das Außereinanderseyn oder der Raum allein vorgestellt werden könne ohne wirkliche Dinge außer einander, aber nicht diese Dinge ohne Raum oder ohne das Außereinanderseyn, so ist dies zweydeutig — wir können nemlich, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge außer einander oder im Raum vorgestellt haben, von ihrer Wirklichkeit abstrahiren, und uns das Außereinanderseyn oder den Raum allein vorstellen, aber eben so können wir auch von ihrem Außereinanderseyn abstrahiren, und blos ihre Wirklichkeit betrachten; nur alsdann ist diese Abstraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge außer einander, oder als Dinge im Raum vorgestellt werden sollen. Allein auf diese Art kommen wir nie zu einer absoluten, sondern bleiben immer nur bey einer relativen Nothwendigkeit, wie sie ein jeder identischer Satz enthält. Daß wir wirkliche Dinge außer einander vorstellen, dies ist ein Factum, das seinen Grund freylich nicht in diesen vorgestellten Dingen, in so fern sie von uns vorgestellt werden, aber deswegen doch in einem wirklichen Objecte außer uns haben kann; setzen wir hingegen dieses Factum einmal voraus, so können wir zwar die Vorstellung des Raums oder Außereinanderseyns nicht mehr hinwegnehmen, ohne das Factum selbst aufzuheben, weil diese Vorstellung schon im Facto liegt; aber diese Nothwendigkeit beruhet blos auf dem Princip der Identität, und gar nicht auf einer solchen Priorität im Gemüth, die allen objectiven Realgrund ausschlösse.

Raum ist endlich auch kein discursiver Begriff, sondern eine Anschauung, denn jeder Theil desselben liegt in einem als unendliche Größe gegebenen allbefassen-

den Raum — auch dieſes geben wir gerne zu, nur folgt daraus wieder nicht, daß dieſer allbefaſſende Raum völlig a priori im Gemüthe liege, und von allem auswärtigen Realgrunde unabhängig ſey. Eben das Ding, oder die Dinge, denen die von uns vorgeſtellte Dinge als ihre Reſultate oder Nachbilder entſprechen, erzeugen auch die Vorſtellung in uns, und wenn ſie nun einmal da iſt, ſo können wir ſie auch ohne wirkliche Dinge betrachten, trennen, verbinden nach dem Princip des Widerſpruchs und der Identität, folglich auf eine nothwendige und apodictiſche Weiſe, ohne daß dieſe Vorſtellung mit ihren Beſtimmungen eine blos ſubjective Form unſeres Gemüths ſeyn müßte, deswegen weil ſie kein diſcurſiver Begriff iſt.

## Transſcendentale Erörterung. p. 40 — 41.

§. 12.

Geometrie iſt eine Wiſſenſchaft, die die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt; Raum muß alſo urſprünglich eine Anſchauung ſeyn, die a priori in uns angetroffen wird, und alſo blos im Subjecte als die Form des äußern Sinnes ihren Sitz hat. Dieſe Erklärung allein macht die Möglichkeit der Geometrie als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich.

* * *

**Anmerk.** Durch unſere bisherige Bemerkungen haben wir uns die Beurtheilung dieſer transſcendentalen Erläuterung ungemein leicht gemacht. Wir wiſſen nun, was eine ſynthetiſche Erkenntniß a priori heißen ſoll; wir wiſſen alſo auch, was ſie vorausſetzt und nicht vor-

aus-

ausſetzt. Es iſt wahr, Geometrie iſt ſynthetiſch, ſie verknüpft ihre Sätze nicht nach bloßen Begriffen, ſondern außer denſelben in der Anſchauung (des Raums), dieſer alſo iſt ihr Object; ſie iſt auch a priori, ihre Sätze ſind möglich und gültig noch vor allen wirklichen Gegenſtänden im Raum, dieſer muß alſo auch a priori, das heißt, vor allen wirklichen Gegenſtänden, und ohne dieſelbe angeſchaut, betrachtet, und beſtimmt werden können; ſie iſt endlich auch nothwendig und apodictiſch, die Beſtimmungen des Raums können alſo nicht als empiriſche data angeſehen werden, ſie müſſen vielmehr als Bedingungen der Erfahrung für ſich wahr und gewiß ſeyn; alſo muß die Vorſtellung des Raums dem Gemüthe als ſubjective Form des äußern Sinnes, nicht als objective an den Gegenſtänden ſelber haftende Beſtimmung beywohnen: auch dieſer Schluß iſt richtig, wenn blos von den Gegenſtänden, in ſo fern ſie in unſerer Vorſtellung gegründet ſind, die Rede iſt, dieſe können freylich die Vorſtellung des Raums nicht erſt möglich machen oder geben; wie könnte er ſonſt a priori angeſchaut und a priori mit apodictiſcher Gewißheit beſtimmt werden? er muß alſo, eben ſo wie dieſe Gegenſtände ſelber, in ſo fern dieſe blos in unſerer Erkenntniß liegen, anderswoher kommen, und alſo in Rückſicht auf ſie in dem Gemüthe a priori ſeyn; aber daraus folgt nicht, daß unſer Gemüth ohne allen andern außer demſelben liegenden Realgrund die unabhängige Wurzel und Quelle dieſer Vorſtellung ſeyn muß. Es iſt wahr, wir können einen ſolchen Realgrund, ein ſolches Urding nicht gegenwärtig darſtellen, denn da wäre es immer wieder Vorſtellung, nicht Urding; aber unſer Erkenntnißvermögen als radicales Vermögen können wir eben ſo wenig uns darſtellen, um durch Anſchauung zu erkennen, was etwa in demſelben gegründet ſeyn möchte oder nicht, denn dadurch würde unſer Erkenntnißver-

mögen selbst gleichfalls wieder zur Vorstellung in uns, und hörte auf, Quelle oder Ursache des Vorstellens zu seyn. Es ist also, wenn Kant das Erkenntnißvermögen des Subjects für den unabhängigen und letzten Sitz des Raums und seiner ursprünglichen Vorstellung erklärt, dieses blos eine Schlußfolge, die, wie er selber sagt, nur darauf beruht, daß sonst die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß a priori nicht begreiflich wäre. Allein dies ist ganz willkührlich angenommen. Durch eine solche Priorität des Raums wird die Nothwendigkeit der Geometrie gar nicht begreiflich, wenigstens nicht begreiflicher, als durch die gewöhnliche Voraussetzung, sie hat also auch kein Recht diese zu verdringen, vielmehr müssen wir unser bisheriges System, als unserer ganzen Erkenntnißart gemäß, dem Kantischen vorziehen. Nehmen wir an, daß der Raum a priori im Gemüthe liege, so wird es nun zwar begreiflich, daß wir ihn und seine Eigenschaften rein und von wirklichen Gegenständen unabhängig betrachten, und noch vor aller empirischen Wahrnehmung Urtheile formiren können, die hernach in der Wahrnehmung nothwendig wahr seyn müssen; allein daß diese Sätze noch vor aller Wahrnehmung apodictische Gewißheit haben, dies beruhet eigentlich darauf, daß sie nach dem Principio identitatis verknüpft werden; dieser Identität werden wir uns bewußt noch vor aller empirischen Wahrnehmung, und dieses Bewußtseyn ist möglich, weil das Object, die Anschauung noch vor aller Wahrnehmung da ist; auf dieser Priorität beruht also nur das Daseyn oder die Möglichkeit der Sätze selber, hingegen ihre Nothwendigkeit und apodictische Gewißheit ist eine Folge der Identität. Woher wissen wir nun, daß diese a priori bestimmte Eigenschaften des Raums in der wirklichen Erfahrung nothwendigerweise angetroffen werden müssen? Freylich wol daher,

weil

weil der Raum subjective Form des äußern Sinnes ist, aber woher wissen wir dies? Etwa, weil sonst die Bestimmungen des Raums keine apodictische Gewißheit haben könnten an sich und vor aller Erfahrung? dies ist, wie wir gesehen haben, falsch, denn diese Nothwendigkeit beruht auf der Identität der Sätze selber. Oder, weil sie keine Gewißheit haben könnten in der Erfahrung? dies ist ein offenbarer Zirkel, denn nun schließt man so: die Bestimmungen des Raums müssen in der wirklichen Erfahrung angetroffen werden, weil Raum subjective Form des Anschauungs-Vermögens ist, und dies ist der Raum, weil seine Bestimmungen in der Erfahrung angetroffen werden müssen. Soll nun dieser Zirkel vermieden werden, so muß man die Sätze so verbinden: daß wir uns Raum überhaupt vorstellen, dies ist, wie Kant selber sagt, Erfahrung, ein bloßes Factum, denn der Zeit nach ist Erfahrung der Anfang aller unserer Erkenntniß, wir erlangen also diese Vorstellung zuerst und zugleich mit der Vorstellung wirklicher Gegenstände außer uns und außer einander; daß wir uns keine wirkliche Gegenstände anders als außer uns und außer einander vorstellen können, dies ist gleichfalls ein Factum; daß wir diese Dinge und ihr Außereinanderseyn von einander absondern können, ist wiederum Erfahrung; daß das Außereinander die Vorstellung des Raums voraussetze, oder vielmehr identisch mit ihr sey, ist uns abermal nur durch Erfahrung bekandt; daß endlich das, was wir vom Raum erkennen, auf das Princip der Identität zurückgeführt werden könne, auch dieses ist Thatsache, durch unmittelbares Bewußtseyn uns bekandt; — — Setzen wir nun alle diese Facta voraus, so ist es freylich nothwendig, daß alle uns wirklich darstellbare Dinge im Raum erscheinen müssen, und daß das, was wir vom Raum erkennen, nicht nur an sich, weil es auf dem Satz des Widerspruchs

beruht, apodictisch gewiß sey, sondern auch in der Erfahrung wirklicher Gegenstände außer uns angetroffen werden müsse, weil das Außereinanderseyn und der Raum identische Vorstellungen, und nach der obigen Voraussetzung Bedingungen der Möglichkeit äußerlicher Gegenstände sind. Allein alle diese Voraussetzungen finden statt, man mag die ursprüngliche Vorstellung des Raums aus dem Gemüthe allein, oder aus einer andern fremden Quelle herleiten, wenn sie nur nicht erst durch die von uns vorgestellten Gegenstände, sondern zugleich mit denselben und als die Vorstellung ihres Außereinanderseyns gegeben ist, denn nun kann der Raum von ihnen wirklich abgesondert, und nach seinen reinen Bestimmungen gedacht werden; so daß hernach diese Erkenntniß, insofern sie auf dem Principio identitatis beruht, apodictische Gewißheit hat, und nicht nur vor aller Erfahrung, sondern auch in derselben gelten muß. Wir kommen also auch bey dieser transscend. Erläuterung auf das vorige Resultat. Wäre Raum erst durch die von uns vorgestellten Gegenstände möglich, so könnte er nie rein und a priori, das heißt, ohne und vor denselben angeschaut, und nichts mit apodictischer Gewißheit von ihm ausgesagt werden, das noch vor aller Erfahrung eingesehen würde, weil er ja ohne und vor Erfahrung gar nicht möglich wäre; ist hingegen Raum zwar nicht durch diese Dinge, aber zugleich mit ihnen gegeben, so behält Geometrie ihre Nothwendigkeit und Wahrheit, diese Vorstellung mag ursprünglich im Gemüthe selber und allein liegen, oder durch einen fremden Realgrund, durch Urdinge, in unserer Erkenntniß erzeugt werden. Mithin führt uns die transscend. Erörterung eben so wenig als die metaph. zu einer Priorität des Raums, wie Kant sie behauptet und behaupten muß, wenn seine folgende Schlüsse gelten sollen.

## Schlüsse aus obigen Begriffen. p. 42 — 45.

„Da wir die Prämissen sorgfältig untersucht, und, „wie ich glaube, genau bestimmt haben, so wird es „nicht nöthig seyn, über die daraus gefolgerten Schlüsse „weitläufige Anmerkungen zu machen. Wir müssen „nur immer die Dinge, die wir uns wirklich vorstel„len, von den Dingen unterscheiden, die wir außer „unserer Vorstellung voraussetzen, so wird alles deut„lich werden.„

### §. 13.

**Raum stellet gar keine Eigenschaft oder Bestimmung irgend eines Dinges an sich vor, denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge selber, welchen sie zukommen, a priori angeschaut werden.**

* * *

**Anmerk.** Raum ist eine Vorstellung, die nicht erst durch die von uns im Raum vorgestellte Dinge möglich wird, mithin eine Vorstellung, die nicht so an ihnen haftet, daß sie als zu ihnen selbst, zu ihrer Wirklichkeit oder Materie gehörig angesehen werden müßte; andere Dinge aber stellen sich uns nicht dar, Raum kann also nie als Eigenschaft irgend eines sich uns darstellbaren Dinges angesehen werden; aber — — auch nicht als Bestimmung unserer Erkenntniß, die aus einer von dem subjectiven Erkenntnißvermögen verschiedenen und unabhängigen Quelle entspringt?? Wir haben gesehn, daß dies noch gar nicht ausgeschlossen wird. Bleiben wir also innerhalb unserer Erkenntniß, so ist Raum eine bloße Vorstellung, kein wirkliches Ding an sich, und auch keine Eigenschaft eines Dinges an sich, so wie die im Raum vorgestellte Dinge auch; denn wie sollte eine Vorstellung in ein Ding an sich, oder ein

Ding an ſich in eine Vorſtellung ſich verwandeln? Gehen wir hingegen auf den Urſprung unſerer Erkenntniß, ſo kann die Vorſtellung des Raums eben ſowol als der Dinge im Raum außer unſerm Erkenntnißvermögen noch irgendwo gegründet ſeyn, und dies iſt auch unſerer ganzen Erkenntnißart vollkommen gemäß, indem ſich die Dinge nebſt dem Raum wirklich als außer uns und uns afficirend darſtellen. Ob hernach das, was ſich nach der abſoluten Wahrheit außer uns befindet, eben ſo beſchaffen iſt, wie ſein Nachbild in uns, dies iſt eine unmögliche, aber auch unnöthige Frage, denn wir ſollen nicht wiſſen, was die Dinge an ſich ſind, ſondern nur daß ſie ſind, und was ſie uns ſind.

## §. 14.

**Raum iſt nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne, das iſt, die ſubjective Bedingung der Möglichkeit äußerer Anſchauung, daher werden alle Gegenſtände a priori in ihm beſtimmt.**

* * *

Anmerk. Wenn man innerhalb der Erkenntniß ſtehen bleibt, und alles das ſubjectiv nennt, was nicht in den vorgeſtellten Objecten gegründet ſeyn kann, und objectiv das, was als durch ſie gegeben erſcheint, ſo iſt der Raum blos ſubjectiv; aber was auf dieſe Art ſubjectiv iſt, das kann dennoch in einem außer dem Gemüth ſich befindenden fremden Realgrund urſprünglich gegründet ſeyn. Raum kann alſo eben ſo, wie die Gegenſtände im Raum, ſeine Wurzel außer uns haben; weil er aber nicht als zur Materie, ſondern als zur Form der vorgeſtellten Dinge gehörig uns gegeben wird, ſo kann er rein und allein (ohne alle Materie) betrach-

betrachtet werden; und weil im Raum und außer einander seyn völlig identisch ist, so ist es a priori wahr und nothwendig, daß alle Dinge außer einander im Raum angetroffen werden, und in demselben a priori bestimmt sind. Was uns also hier die Critik entdeckt, das sind lauter identische Sätze, woran kein Mensch zweifelt, woraus aber auch die Folge nicht fließt, die unser Philosoph daraus zieht.

## §. 15.

Wir können also nur als Menschen vom Raum reden. Nur in so fern uns Dinge erscheinen außer uns, muß ihnen dies Prädicat beygelegt werden; wenn hingegen von Dingen an sich die Rede ist, so bedeutet die Vorstellung vom Raume nichts. Er ist Bedingung der für uns gehörigen Anschauung, nicht des Seyns an sich, er hat also Realität, objective Gültigkeit in Ansehung aller uns äußerlich erscheinenden Gegenstände (empirische Realität); aber in Ansehung der Dinge, wie Vernunft ohne unsere Sinnlichkeit sie erwägt, ist er nichts (transscendentale Idealität).

* * *

Anmerk. Wenn diese critische Entdeckungen etwas neues sagen sollen, so muß man den Raum bisher für etwas angesehen haben, das eben so, wie es von uns vorgestellt wird, an sich und außer unserer Vorstellung vorhanden ist, und gleichsam von außen in uns hineingepflanzt wird. Wo ist aber wol der Philosoph, der dieses behauptet hätte? Raum, wie wir ihn kennen, ist freylich nur unsere Vorstellung; wenn wir also unsere Vorstellung aufheben, so heben wir den Raum,

weil er identiſch mit ihr iſt, ſelbſt auch auf; wir geben es auch gerne zu, daß dieſe Vorſtellung zunächſt unſerm Erkenntnißvermögen und ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit gemäß iſt und ſeyn muß; wenn wir alſo dieſes hinwegräumen, oder anders ſetzen, ſo verſchwindet auch die ihm gemäße Vorſtellung; folglich können wir Raum als Raum nur in unſerer Erkenntniß, nur in Dingen, die uns äußerlich erſcheinen, antreffen, und müſſen ihn da antreffen, weil Raum und Außereinanderſeyn identiſch iſt; allein deswegen iſt Raum nicht blos ſubjectiv in aller Rückſicht, ſo daß ſeine Vorſtellung aus dem Gemüth allein ihren Urſprung hätte, und, wenn wir von unſerer Erkenntniß abſtrahiren, gar nichts mehr bedeutete; es kann dennoch ein wahrer objectiver Realgrund vorhanden ſeyn, der dieſe Vorſtellung in uns urſprünglich erzeugt: mithin bedeutet die transſcendentale Idealität deſſelben weiter nichts, als daß wir uns das, was außer uns der Grund dieſer Vorſtellung ſeyn möchte, nicht darſtellen können, und ſeine empiriſche Realität oder objective Gültigkeit nichts, als daß wir ihn nur an vorgeſtellten Dingen, nicht an Dingen außer unſerer Erkenntniß finden können, keineswegs aber, daß wir gar nichts außer dem Gemüth annehmen dürfen, woraus als aus einer Quelle die Vorſtellung des Raums in uns entſprünge. Man ſieht leicht, daß dies zwar eine ganz neue Sprache iſt, die uns aber keine neue Sachen lehrt.

## §. 16.

Raum iſt endlich die einzige auf etwas äußeres bezogene ſubjective Vorſtellung, die a priori objectiv-gültig wäre, ob es gleich mehrere Vorſtellungen giebt, die blos zur ſubjectiven Beſchaffenheit

fenheit der Sinnesart gehören; weil sie aber Empfindungen und nicht Anschauungen sind, so lassen sie kein Object a priori erkennen.

* * *

Anmerk. Hierüber wundern wir uns gar nicht, denn daß Raum die einzige durch kein vorgestelltes äußerliches Object gegebene und doch auf äußerliche Objecte a priori sich beziehende Vorstellung ist, dies ist sehr natürlich, weil er nichts anders ist, als die Vorstellung des Aeußerlichen, oder des Außereinanderseyns selber; dies Aeußerliche, oder dies Außereinanderseyn kann vorgestellt werden ohne ein wirkliches Ding, ohne eine wirkliche Materie, die außer einander wäre; hingegen ein äußerliches Ding, eine Materie außer einander kann nicht vorgestellt werden ohne die Vorstellung des Aeußerlichen, oder des Außereinanderseyns. Nun werden zwar andere Vorstellungen z. E. der Farben, der Töne ꝛc. gleichfalls modificirt durch die subjective Beschaffenheit der Sinnen; aber da sie immer ein wirkliches Ding, eine Materie nur auf verschiedene Art vorstellen, so finden sie ohne Materie ohne ein wirkliches Ding nicht statt, daher sind sie nie a priori und doch Wirklichkeit enthaltend zugleich. Was wissen wir nun aber dadurch mehreres, als den Satz: Eine Vorstellung, die an sich keine bestimmte Wirklichkeit enthält, aber doch Bedingung einer gewissen Wirklichkeit ist, kann auch ohne diese Wirklichkeit, hingegen kann diese Wirklichkeit nie ohne jene Vorstellung stattfinden; eine Vorstellung aber, die an sich eine Wirklichkeit enthält, ist ohne Wirklichkeit nicht möglich? abermals ein identischer Satz, durch den aber über den wahren Ursprung unserer Vorstellungen gar nichts entschieden wird.

## §. 17.

Die Idealität des Raums ist also nicht zu vergleichen mit der Idealität der Farbe, der Töne ꝛc. welchen Vorstellungen eigentlich gar keine Idealität zukommt. Denn bey diesen Vorstellungen, wenn sie gleich nur als Veränderungen unseres Subjects betrachtet werden, gilt doch das Object als ein Ding an sich im empirischen Verstand; hingegen die transscendentale Idealität des Raums erinnert uns, daß nichts im Raum eine Sache an sich, und daß der Raum nicht den Dingen selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit eigen ist; daß also alles, was wir äußere Gegenstände nennen, blos unsere Vorstellung sey, deren wahres Correlatum wir gar nicht erkennen.

* * *

Anmerk. Daß alles, was wir uns vorstellen, nur Vorstellung sey, und also zunächst nur in unserer Erkenntniß liege, daran wird wol niemand zweifeln, und eben so wenig daran, daß wir das, was außer unserer Erkenntniß liegen mag, nicht erkennen, das heißt, uns nicht darstellen können, sonst läge es ja nicht außer unserer Erkenntniß, dazu also haben wir nicht erst eine Critik nöthig. Daß aber durch die critische Vorstellung des Raums aller wirkliche absolut-wahre und außer dem Erkenntnißvermögen sich befindende Realgrund ausgeschlossen werde, dies ist, wie wir gesehen haben, nicht erwiesen. Nur durch die Gegenstände, die wir uns vorstellen, kann der Raum in uns nicht erst erzeugt werden; aber eben so wenig können auch die andern Vorstellungen alle dadurch erzeugt werden, weil jene Gegenstände diese Vorstellungen selber sind.

sind. Sie erinnern uns also eben sowol wie der Raum, daß Vorstellungen nur Vorstellungen und keine Dinge an sich sind; hingegen läßt der Raum, eben sowol wie sie, einen wahren außer uns sich befindenden Realgrund vorausseßen, worauf sowol diese als jener beruhen, nur daß hernach in unserer Erkenntniß diese nie ohne eine vorgestellte Wirklichkeit da sind, weil sie an sich Wirklichkeit enthalten; jener hingegen, weil er an sich nur die Möglichkeit begreift, auch ohne Wirklichkeit stattfinden kann. Es ist also klar, daß hier die durch unsere subjective Sinnesart modificirte Empfindungen, und die Anschauung des Raums einander nicht ganz richtig entgegengesetzt werden; denn die Empfindungen werden genommen wie sie erscheinen, der Raum hingegen, wie ihn die vernünftige Ueberlegung erwägen muß; daher kann freylich die Betrachtung der Empfindungen nicht eben das leisten, was die Erwägung des Raums leistet. Werden nun aber die Empfindungen eben so wie der Raum nach der Vernunft, und wird der Raum wie die Empfindungen nach der Erscheinung betrachtet, so kommt jedesmal einerley Resultat zum Vorschein. Im erstern Fall nemlich ist alles nur unsere Vorstellung, und liegt in unserm Erkennen, im andern Fall stellt sich uns alles als außer uns liegend dar, entweder als Ding an sich, oder als Bestimmung desselben; hingegen wird ein absolut-wahrer Realgrund außer uns durch die leztere Betrachtung nicht bewiesen, und durch die erstere nicht ausgeschlossen, sondern in beiden Fällen zuerst nur frey gelassen, und alsdann durch Vernunftschlüsse gerechtfertigt.

# Transscendentale Aesthetik.

## Zweyter Abschnitt:

## Von der Zeit.

p. 46 — 53.

„Was unser Philosoph von der Zeit sagt, ist mit „dem, was über den Raum bemerkt worden ist, so „gleichförmig, daß wir uns blos auf das vorherge„hende berufen dürfen, ohne neue Erläuterungen hin„zuzusetzen.„

### Erläuterung. p. 53 — 58.

„Auch hierüber werden wir nur sehr wenig zu „sagen haben; denn der Einwurf, den hier unser Phi„losoph zuerst beleuchtet, ist gar nicht so wichtig, als „er ihn vorstellt, und die Beantwortung desselben leicht „und natürlich. Freylich sind wir uns selbst eben so, „wie die Dinge im Raum, nur eine Erscheinung, wir „existiren uns selber zunächst nur in unserm Bewußt„seyn; Form dieser Erscheinung aber ist die Zeit, mit„hin kann diese nicht in unsern Vorstellungen als dem „vorgestellten Object, sondern muß vielmehr in dem „vorstellenden Subject gesucht werden, sie hat also wol „Realität, aber insofern nur subjective, nicht ob„jective Wirklichkeit; allein da hier das vorstellende „Subject zugleich auch das ist, was dem vorgestellten „Object als Urding, als Realgrund außer der Vorstel„lung entspricht, so ist die subjective Realität nach der „absoluten Wahrheit zugleich auch objectiv, das heißt, „wenn ein anderer uns beobachtete, so würde er etwas „an uns wahrnehmen, das bey uns der Grund von „der Vorstellung der Zeit, obgleich nicht diese Vorstel„lung selbst wäre.„

„Was

„Was aber den Vorzug betrifft, den die Kanti-
„sche Erklärung von Zeit und Raum vor andern Mei-
„nungen voraus haben soll, so ist alles schon vorge-
„kommen, und, wie ich glaube, völlig berichtigt. Es
„ist nemlich gar nicht an dem, daß die von unserm
„Philosophen behauptete Priorität des Raums und der
„Zeit die apodictische Nothwendigkeit und objective
„Gültigkeit der Geometrie oder Mathematik allein hin-
„länglich erklärt; denn apodictische Nothwendigkeit und
„objective Gültigkeit bedeuten hier nicht völlig einerley.
„Die Mathematik hat objective Gültigkeit, dies heißt
„hier eigentlich so viel, der Raum, den die Mathema-
„tik betrachtet, ist nicht blos ein Begriff, ein Gedanke
„in uns, sondern er stellt sich uns auch in der wirkli-
„chen Erfahrung als etwas außer uns dar; was also
„vom Raum als reiner abgesonderter Anschauung wahr
„ist, das muß auch vom Raum als empirischer An-
„schauung wahr seyn. Dies ist nun freylich begreiflich,
„wenn die reine und die empirische Anschauung desselben
„völlig eins ist, und sie muß als eins angesehen wer-
„den, wenn Raum als Form aller Anschauung zum
„Gemüth selber gehört, und in demselben a priori liegt;
„dadurch also wird seine objective Gültigkeit erklärt,
„aber nicht eben so die apodictische Gewißheit dessen,
„was vom Raum gesagt wird. Wenn das, was die
„Mathematik vom Raum a priori lehrt, in der Erfah-
„rung apodictisch gelten muß, so geschieht dies nicht
„deswegen, weil Raum subjective Bedingung der Er-
„fahrung, mithin Raum als reine Anschauung identisch
„ist mit der empirischen Anschauung desselben, sondern
„weil diese reine Anschauung nach dem Principio Iden-
„titatis verknüpft, und eben diese Verknüpfung in der
„Erfahrung angetroffen wird. Der Grund also, warum
„die Mathematik in ihren Sätzen apodictische Gewiß-
„heit und Nothwendigkeit enthält, ist das Princip der

„Iden-

„Identität, und das Bewußtſeyn, daß ihre Sätze dar-
„auf beruhen; dieſe Gewißheit bleibt, der Raum mag
„entſprungen ſeyn, wo und wie er will, und nicht dieſe
„abſolute Wahrheit, ſondern blos die Gültigkeit in der
„Erfahrung wird begreiflich dadurch, wenn man an-
„nimmt, daß Raum im Gemüthe ſelber als Form aller
„äußern Anſchauung liege, mithin mit dem Raum im
„empiriſchen Verſtande identiſch ſey. Eben dieſe ob-
„jective Realität kommt aber auch zum Vorſchein, wenn
„man vorausſetzt, daß der Raum zwar kein wirkliches
„Ding außer uns und auch kein aus der Erfahrung erſt
„entſprungenes, oder durch die vorgeſtellten Gegenſtände
„gegebenes Verhältniß ſey, ſondern eine Bedingung
„oder Beſtimmung dieſer Gegenſtände in unſerer Er-
„kenntniß, die aber einen ihr enſprechenden Realgrund
„außer dem Gemüthe habe, denn in dieſem Fall iſt
„reine Anſchauung des Raums gleichfalls identiſch mit
„der empiriſchen Vorſtellung deſſelben; es fragt ſich
„alſo nur, welche Vorausſetzung größere Anſprüche auf
„Wahrheit und Gewißheit habe. Daß der Raum un-
„abhängig im Gemüthe liege, kann nicht angeſehen
„werden als das Reſultat eines unmittelbaren Bewußt-
„ſeyns, denn ſonſt müßten wir unſer Erkenntnißvermö-
„gen als Vermögen durchſchauen, wir können es aber
„nur als *Factum* erkennen; es kann auch nicht angeſe-
„hen werden als einzige Bedingung der Möglichkeit,
„die apodictiſche Gewißheit der Mathematik zu erklä-
„ren, denn der Raum mag herkommen wo er will, ſo
„beruht dieſe apodictiſche Gewißheit auf der Anwen-
„dung des Principii Identitatis; und eben ſo wenig
„kann es angeſehen werden als einzige Bedingung der
„Möglichkeit, die objective Gültigkeit der Mathematik
„noch vor aller wirklichen Erfahrung, inſofern ſie
„von ihrer abſoluten Wahrheit verſchieden iſt, begreif-
„lich zu machen, denn eine ſolche objective Gültigkeit

„ver-

„verlangt die Mathematik gar nicht, indem sie in ihren „Urtheilen und Sätzen fortgeht, und sich nicht bekümmert, ob ihre Data in der Erfahrung wirklich sind „oder nicht. Wenn sie aber auch eine solche Objectivität postulirte, so beruht sie auf der Identität der „reinen und empirischen Anschauung des Raums, und „diese Identität läßt sich nach unserer Erklärungsart „eben sowol behaupten, als nach der Kantischen. „Diese also hat, wenn man keinen Zirkel begehen und „kein Glied der Eintheilung vergessen will, nicht nur „nichts voraus, sondern sie reimt sich auch gar nicht „mit unserer ganzen Erkenntnißart, indem diese, so „wie sie als Factum erscheint, den Raum nicht in uns „hinein, sondern außer uns hinaussetzt; da im Gegentheil diejenige Erklärung, die einen Realgrund außer „dem Gemüth annimmt, alles eben so begreiflich macht, „und noch überdies mit unserm ganzen Erkennen vollkommen übereinstimmt.„

## Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik. p. 59 — 73.

### §. 18.

Alle unsere Anschauungen sind bloße Erscheinungen, und alle Dinge, die wir anschauen, nebst ihren Verhältnissen und Beschaffenheiten, existiren nur in uns, und verschwinden, sobald wir unser Subject und seine Beschaffenheit aufheben. Was Gegenstände an sich selber seyn mögen, ist uns völlig unbekandt, wir kennen blos unsere Art, sie wahr unehmen; demnach sind sinnliche Vorstellungen von intellectuellen nicht blos logisch, sondern transscendentell unterschie-

ſchieden, ſie enthalten das, was den Dingen an ſich zukommt, nicht blos verworren, ſondern gar nicht, und die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat hierin geirrt.

* * *

Anmerk. Alle Dinge, die ſich uns darſtellen, ſind nur unſere Vorſtellungen, und verſchwinden, wenn unſer Vorſtellen aufhört; aber ſie ſind deswegen nicht blos gegründet in der ſubjectiven Beſchaffenheit unſers Gemüths, ſondern in einem wirklichen Urding außer uns. Dieſes iſt uns zwar, wenn von wirklicher Darſtellung die Rede iſt, ſowol dem Daſeyn als der Beſchaffenheit nach unbekandt, und wir können nicht einmal ſagen, daß wir blos unſere Art es wahrzunehmen erkennen; denn wir nehmen nie dieſes abſolute Object, ſondern immer nur das von uns und in uns vorgeſtellte Object wahr, allein wir haben dennoch Grund, jenes als wirklich vorhanden vorauszuſetzen, und von ſeiner Beſchaffenheit können wir wenigſtens dies ſagen, daß es die Quelle und wirkende Urſache unſerer Vorſtellungen ſey. Dies letztere ſcheint Kant ſelber zuzugeben, und in ſo fern könnten wir gegen ſein Syſtem weiter nichts einwenden, als daß eine für ſich klare Sache mit einem überflüſſigen Apparat und durch Prämiſſen bewieſen wird, die ſie doch nicht beweiſen. Allein man ſieht gar bald, daß das Kantiſche Syſtem viel weiter geht. Es ſoll gar aller wirklich außer uns vorhandene Realgrund als unzuläſſig völlig verſchwinden, und alles in Erſcheinungen verwandelt werden, die nicht einmal in uns ſelber haften können; denn auch wir ſelber ſind bloße Erſcheinung, daher iſt es auch nicht ganz offen gehandelt, wenn unſer Philoſoph ſagt, daß wir blos die ſubjective Art erkennen, Dinge an ſich wahrzunehmen, denn von Dingen an ſich kann bey ihm die Rede gar

nicht

nicht seyn. Daß nun aber diese Behauptung völlig ohne Grund sey, dies ist wol keinem Zweifel mehr unterworfen. Sehen wir auf den wahren Ursprung unserer Erkenntniß, so sind nicht nur die Dinge, die wir uns vorstellen, sondern auch ihre Form in uns noch vor aller empirischen Wahrnehmung, oder vielmehr zugleich mit derselben und durch dieselbe vorhanden, und also Vorstellungen, die nicht durch diese Dinge erst erzeugt worden sind, sondern sie selber erst möglich machen; aber daraus folgt nicht, daß sie gar keine objective Quelle haben können; sie können nicht nur, sondern müssen es auch, wenn nicht unser ganzes Erkennen ein leeres täuschendes Spiel seyn soll; ist aber dieses richtig, so wissen wir nun, daß nicht nur Dinge an sich da sind, sondern wir können auch sagen, sie seyn so beschaffen, daß sie solche und solche Vorstellungen in uns erwecken. Freylich ist dies Wissen keine sinnliche Erkenntniß, aber es deswegen gar keine Erkenntniß nennen zu wollen, dies möchte wol nichts anders als eine ganz unnütze Sprachverwirrung seyn. Es ist doch wenigstens eine zuverlässige Vernunft-Erkenntniß, und also ein Wissen, wie wir es nöthig haben. Mehr brauchen wir nicht, und mehr haben auch bisher alle vernünftige Philosophen nicht behauptet; daher trifft denn auch der Tadel, womit Kant die Leibnitz-Wolfische Philosophie angreift, dieses System ganz und gar nicht. Weder Leibnitz, noch Wolf, noch ihre Schüler haben sich eingebildet, die Dinge, die außer ihnen absolute vorhanden seyn mögen, durch ihre Vorstellungen gleichsam in sich hineinzupflanzen; wenn sie also die sinnlichen Begriffe als eine verworrene Darstellung einer Sache ansahen, die durch den Verstand erst entwickelt und deutlich gemacht werden müßte, so war ihnen diese Sache kein Ding an sich, und außer ihrer Erkenntniß, sondern das Ding in der Erkenntniß; und da hatten sie Recht, wenn sie die

sinnliche Darstellung desselben durch den Verstand erst in ihre Bestandtheile aufzulösen suchten. Geschahe dieses, so war nun diese intellectuelle Erkenntniß wiederum keine Erkenntniß einer für sich bestehenden, sondern blos einer von ihnen vorgestellten Sache. Hingegen konnten sie sich nur nicht bereden, daß ihre ganze Erkenntniß, sey sie hernach sinnlich oder intellectuell, ein bloßes Schattenspiel an der Wand sey, sondern sie glaubten, daß ihr wirklich etwas reelles außer ihr entspreche, und in Rücksicht auf diesen absoluten Realgrund sprachen sie hernach von Dingen an sich. Ihr Sinn war also immer nur dieser: Was die Objecte an sich und ohne unser Erkennen seyn mögen, das wissen wir nicht, und sollens nicht wissen; daß sie aber dasind, das nehmen wir unserer Erkenntniß und ihrer Anzeige gemäß an; und was sie uns sind, das heißt, was für objective Vorstellungen sie in uns erwecken, das erkennen wir — durch die Sinnen verworren — und durch den Verstand deutlich — — Hat nun wol Kant diese so natürliche Erklärung unserer Erkenntnisse zernichtet?

## §. 19.

Die ganze transscendentale Aesthetik ist nicht nur Hypothese, sondern ungezweifelt-gewiß, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller äußern und innern Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unserer Anschauungen sind, wodurch bloße Erscheinungen, nicht Dinge an sich gegeben werden; denn, wären sie an sich selbst objectiv, und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich, wie wäre es möglich, von beiden a priori apodictische und synthetische Sätze zu besitzen?

Anmerk.

Anmerk. Raum und Zeit sind uns nicht gegeben durch die Dinge selbst, die darinnen liegen, sondern a priori noch vor denselben, oder vielmehr zugleich mit denselben, aus einer andern Quelle, aber als Bedingungen dieser Dinge, insofern sie außer einander oder nach einander vorgestellt werden sollen; daher lassen sie sich rein und abgesondert betrachten, und was wir auf diese Art von ihnen nach dem Princip der Identität erkennen, das läßt sich hernach auch in der Wirklichkeit darstellen, und muß da eben sowol gelten, als in der reinen Absonderung. Dies wäre unmöglich, wenn die von uns vorgestellte Objecte wahre Objecte, Dinge an sich wären; denn wie könnten wir da wissen, daß sie identisch wären mit dem, was doch nur bloße Vorstellung in uns ist? Soll also Raum und Zeit a priori objective Gültigkeit haben, so müssen sie nicht nur selbst in unserm Gemüthe a priori liegen, sondern auch nur Bedingungen von solchen Objecten seyn, die gleichfalls nur in unserer Vorstellung dasind. Dies alles ist richtig, aber daraus folgt nicht, daß das Gemüth, unabhängig von allem andern Realgrund, ihre Quelle sey, also auch nicht, daß dem Raum und der Zeit und den Dingen in denselben kein wahres Ding an sich entspreche, und dies ist doch ohne Zweifel die Hauptsache des Kant'schen Systems. Daß Raum und Zeit nur in Rücksicht auf die von uns vorgestellten Objecte subjectiv, nicht objectiv, und Bedingungen derselben a priori seyn, d. h. daß von uns ohne Raum und Zeit nichts außer einander und nach einander vorgestellt werden könne; dies mag immerhin eine in gewissen Betrachtungen nicht unnütze Analyse unserer sinnlichen Erkenntniß seyn, aber wir wußten es schon vorher, und können diese Bemerkung in der Metaphysik zu gar nichts gebrauchen; warum sollte sie also mit solchen Prätensionen als Umsturz aller bisherigen Metaphysik verkündigt werden?

und doch hat Kant nur dieſes bewieſen. Daß aber Raum und Zeit gar nicht objectiv, ſondern im Gemüthe allein gegründet ſeyn, dies iſt wol öfters in die Stelle des obigen Satzes unvermerkt hineingeſchoben worden, aber ohne einen gültigen Beweis zu haben; denn die objective Gültigkeit und apodictiſche Gewißheit deſſen, was vom Raum und von der Zeit a priori erkannt wird, ſetzt nur jenen Satz voraus, und ſchließt das Gegentheil von dieſen nicht aus. Das Beyſpiel, das unſer Philoſoph ſelber in dieſer Betrachtung anführt, macht es ganz deutlich. Was wir vom △ wiſſen und lehren, iſt apodictiſch gewiß, es muß alſo nicht erſt durch den Gegenſtand gegeben ſeyn, ſondern der Gegenſtand ſelber muß dadurch gegeben werden; mithin erfordert es eine Anſchauung a priori, dieſe iſt eine bloße Vorſtellung in uns; wie kann ſie nun objectiv gültig ſeyn, wie in der Erfahrung nothwendig angetroffen werden, und ſich uns als wirklich außer uns vorhanden darſtellen, wenn nicht dieſe empiriſche Darſtellung identiſch iſt mit einer reinen Anſchauung? und wie kann dieſes ſeyn, wenn nicht der △ in der Erfahrung dieſelbe Vorſtellung iſt, die er in der reinen Anſchauung iſt? wie iſt aber dieſes möglich, wenn nicht die Bedingungen eines △ in der reinen Anſchauung zugleich auch die Bedingungen eines △ in der Erfahrung ſind? wie iſt endlich dieſes möglich, wenn der △ in der Erfahrung ein wirkliches Object außer unſerer Erkenntniß, und von derſelben unabhängig, ein wahres Ding an ſich iſt? Er iſt alſo bloße Erſcheinung, immer nur unſere Vorſtellung, ein △ für uns. Wer wird wol dies alles leugnen, wer aber auch den Schluß daraus ziehen, daß unſere Vorſtellung eines möglichen oder wirklichen △ keinen abſoluten Realgrund außer uns habe, ſondern im Gemüthe allein liege? Etwas außer uns erzeugt in uns die Vorſtellung des Raums, und macht alſo Mathema-

thematik möglich, und etwas außer uns erzeugt die Vorstellung eines gegenwärtigen △, und macht für uns diese Bestimmung des Raums wirklich, und dennoch ist Raum und seine Bestimmung a priori in Rücksicht auf den von uns als wirklich vorhanden, oder als möglich vorgestellten △, obgleich nicht in Rücksicht auf jenes Etwas, in Rücksicht auf allen außer dem Gemüthe liegenden absoluten Realgrund; das heißt, wir können ohne alle Vorstellung einer Wirklichkeit einen △ construiren, und dadurch erkennen, was zu einer solchen Bestimmung des Raums gehört, diese Erkenntniß ist apodictisch-gewiß und nothwendig für diese Figur nach dem Grundsatz der Identität, und diese Nothwendigkeit bleibt dieselbe auch in der wirklichen Darstellung eines △, indem es sonst nicht Darstellung eines △ wäre; aber wir können weder Raum überhaupt, noch irgend eine Bestimmung desselben in der Wirklichkeit als außer uns vorhanden darstellen, wenn nicht irgend ein absoluter Realgrund außer uns diese Vorstellung unserm Erkenntnißvermögen gemäß in uns erzeugte. Mithin ist zwar die transscendentale Aesthetik, insofern sie blos den tautologischen Satz behauptet, daß unsere sinnliche Vorstellungen blos unsere sinnliche Vorstellungen sind, über allen Zweifel erhaben, aber auch ohne allen Nutzen für die Metaphysik; hingegen, insofern sie diesen sinnlichen Vorstellungen gar allen absoluten Realgrund entziehen will, so fehlt es ihr immer noch an einem gültigen Beweis, und kann daher unmöglich als ein Umsturz dessen angesehen werden, was die Metaphysik als letzten Grund der sinnlichen Erkenntniß vernünftigerweise voraussetzt, ob es gleich eben deswegen in keiner sinnlichen Erkenntniß dargestellt werden kann.

§. 20.

Die Idealität des äußern und innern Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, wird auch noch dadurch bestätigt, daß alles, was in unserer Erkenntniß zur Anschauung gehört, nichts als Verhältnisse begreift; durch bloße Verhältnisse aber wird keine Sache an sich erkannt, mithin kann der Sinn unmöglich das Innere, was dem Object an sich zukommt, sondern blos das Verhältniß eines Gegenstands zu dem Subject vorstellen.

§. 21.

Von dem äußern Sinn ist dieses für sich deutlich. Eben so ist es aber auch mit der innern Anschauung. Hier sind die Vorstellungen der äußern Sinne der eigentliche Stoff; diese werden geordnet in der Zeit, und beide, sowol Zeit als diese Vorstellungen, gehen nicht nur vor dem Bewußtseyn in der Erfahrung vorher, sondern sind auch bloße Verhältniß-Vorstellungen; mithin ist auch die innere Anschauung nichts anders, als die Art, wie das Gemüth durch seine eigene Thatigkeit, durch das Setzen seiner Vorstellungen afficirt wird. Es giebt also entweder gar keinen innern Sinn, oder das Subject, als Gegenstand desselben, kann nur als Erscheinung vorgestellt werden, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit oder intellectuell wäre.

§. 22.

Bey einer intellectuellen Anschauung würde das Mannigfaltige des Subjects durch die einfache Vorstellung Ich (Apperception) selbstthätig gegeben seyn; im Menschen hingegen muß erst vor diesem Bewußtseyn Wahrnehmung des

Man-

Mannigfaltigen vorhergehen. Dieſes Mannigfaltige wird ohne Spontaneität gegeben und erzeugt, indem es das Gemüth afficirt; eine Anſchauung ſeiner ſelbſt, die eben deswegen ſinnlich heißt, aber auch, da die Form derſelben vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, das Mannigfaltige des Subjects, nicht wie es an ſich iſt, ſondern wie es erſcheint, vorſtellt, ſo daß nun das Subject ſich ſelbſt, nicht ſo wie es ſich unmittelbar ſelbſtthätig vorſtellen würde, ſondern wie es von innen afficirt wird, anſchaut.

* * *

Anmerk. Wenn meine Leſer dieſe beide §§ nicht ganz verſtehen, ſo darf ſie dieſes nicht anfechten; denn erſtlich iſt das, was hier vorkommt, nur Beſtätigung, nicht Beweis deſſen, worüber ſie ſchon im Klaren ſind, und dann iſt freylich dieſe Beſtätigung weit dunkler, als das, was beſtätigt werden ſoll. Uebrigens will ich mich doch bemühen, den Sinn unſers Philoſophen ſo deutlich zu machen als ich kann, man mag hernach ohne mich urtheilen, ob es wol der Mühe werth geweſen ſey, die ganze Sache in eine ſolche geheimnißvolle Dunkelheit einzuhüllen, oder was für eine Abſicht dabey zum Grunde liegen möge.

Daß wir kein Ding an ſich, weder uns ſelbſt, noch etwas außer uns, ſo wie es an ſich iſt, und was es iſt, zu erkennen vermögen, ſondern immer in unſerer Vorſtellung und durch dieſelbe, mithin nach bloßen Verhältniſſen; dies geben wir gerne zu, denn der ganze Satz iſt identiſch. So bald wir ja vom Erkennen eines Dinges reden, ſo ſetzen wir es ſchon, daß ich ſo ſage, in uns hinein; inſofern alſo iſt uns alles, ſowol wir ſelbſt, als die Objecte außer uns, bloße Erſcheinung. Es iſt auch kein Zweifel, daß nicht nur die Anſchauung

äußerer Objecte, ſondern auch die Anſchauung unſerer ſelbſt jederzeit ſinnlich oder leidend, und nicht intellectuell oder ſelbſtthätig iſt; das heißt: unſer Denken enthält weder das Mannigfaltige in uns, noch außer uns, als gegeben durch dieſes Denken, ſondern unſer Denken ſelbſt wird vorgeſtellt als gegeben durch das, was vorher ſchon in uns oder außer uns liegt. Wir ſtellen alſo beides, ſowol uns ſelbſt, oder was in uns iſt, als auch die äußern Objecte immer nur ſo vor, wie ſie uns afficiren, alſo nur ihr Verhältniß zum Subject, ſo wie es gegründet iſt in unſerer ſubjectiven Erkenntniß, und nicht in dem Innern der Objecte ſelbſt; denn dieſes Innere der Objecte iſt eigentlich nichts, weil die Objecte ſelbſt nur durch unſere Vorſtellung und in ihr daſind, daher es denn auch kommt, daß unſere ganze Anſchauung immer nur Verhältniß-Vorſtellungen enthält, und nie bis in das Innere der Sache hineingehen kann. — — Was will nun aber dies alles anders ſagen, als: unſere Erkenntniß, inſofern ſie Gegenſtände darſtellt, iſt zwar in der Wahrnehmung ſo beſchaffen, als ob ſie durch dieſe Gegenſtände als durch Dinge an ſich gegeben wäre; da aber dieſe Gegenſtände ſelbſt nur unſere Erkenntniß ſind, ſo kann ihre Vorſtellung unmöglich durch ſie gegeben ſeyn, ſie müſſen einen andern Urſprung und eine noch frühere Quelle haben. Dieſe Quelle können wir nicht wirklich darſtellen, denn da wäre ſie wieder nur Vorſtellung in uns; hingegen ſind wir doch nicht genöthigt, das Gemüth allein und von allem abſoluten Realgrund unabhängig dafür anzuſehen, vielmehr iſt es unſerer Erkenntnißart weit gemäßer, einen ſolchen von unſerm ſubjectiven Vorſtellungs-Vermögen verſchiedenen für ſich beſtehenden Realgrund vorauszuſetzen, in welchem hernach ſowol die Anſchauung unſerer ſelbſt, als der Dinge außer uns gegründet iſt, obgleich weder dieſe äußerliche Dinge, die

wir

wir anſchauen, noch das innere Selbſt, das wir uns vorſtellen, dieſer abſolute Realgrund ſelber, ſondern blos Reſultate deſſelben, und alſo immer nur unſere Vorſtellungen, mithin keine wahre Dinge an ſich, ſondern bloße Erſcheinungen ſind.

§. 23.

Wenn nun aber gleich alles, was wir innerlich oder äußerlich anſchauen, kein Ding an ſich, ſondern bloße Erſcheinung iſt, ſo iſt es deswegen doch kein Schein; denn in der Erſcheinung werden die Objecte und ihre Beſchaffenheiten jederzeit als wirklich gegeben angeſehen, obgleich dieſer Gegenſtand, inſofern ſeine Vorſtellung ganz ſubjectiv iſt, als Erſcheinung unterſchieden wird von ihm als Object. Die Prädicate der Erſcheinung können dem Objecte ſelber beygelegt werden, im Verhältniß auf unſern Sinn; hingegen der Schein kann nie als Prädicat dem Gegenſtande beygelegt werden, weil er, was dieſem nur im Verhältniß auf die Sinne zukommt, dem Object an ſich beylegt.

* * *

Anmerk. Ich weiß nicht, ob unſer Philoſoph hier ganz redlich mit uns umgeht. Man hat es bisher Schein genannt, wenn unſere ſinnliche Vorſtellungen ohne allen abſoluten objectiven Realgrund angenommen werden; Kant nimmt ſie wirklich ſo an, denn bey ihm iſt alles blos im Gemüthe gegeben, und dieſes iſt ſelbſt, ohne einen Realgrund, nichts als Erſcheinung; dennoch aber haben dieſe Vorſtellungen eine wahre Wirklichkeit, und nur durch ſein Syſtem wird es vermieden, daß

daß nicht alles Schein wird. Wie geht dies zu? Alle unsere Anschauungen werden als wirklich gegeben angesehen; was wir also an ihnen erkennen, das legen wir ihnen mit Recht bey, aber nur im Verhältniß auf unsern Sinn, nur als vorgestellten Objecten, nicht als Gegenständen an sich; es scheint also nicht blos, als ob es nur so wäre, sondern es ist wirklich so, aber nur in unserer Vorstellung so; hingegen wenn wir vergessen, daß diese Gegenstände blos unsere Vorstellungen sind, und ihnen das, was ihnen in unserer Vorstellung zukommt, an sich und absolute beylegen, alsdann ist Schein da, denn wir glauben etwas an sich zu erkennen, und erkennen doch blos etwas im Verhältniß auf unser Subject. Fürwahr ich möchte unsern Philosophen nicht rechtfertigen müssen, wenn man ihn hier einer kleinen Sophisterey beschuldigte. Wir sehen das, was wir sinnlich erkennen, als ein außer uns wirklich vorhandenes Ding an, und doch ist es eigentlich nur ein vorgestelltes Ding, wir werden also durch einen beständigen Schein getäuscht; diesen Schein hebt die transscendentale Aesthetik auf, denn sie lehrt uns, daß diese vorgestellte Dinge weiter nichts als vorgestellte Dinge sind; was wir also jetzt an ihnen erkennen, das legen wir ihnen nicht mehr als Dingen an sich, sondern als Erscheinungen bey, und nun kommt es ihnen wirklich zu, denn so werden sie wirklich vorgestellt. Die transscendentale Aesthetik vertreibt also den Schein und lehrt Wahrheit — die Wahrheit, daß alles, was wir uns als wirklich vorstellen, in unserer Vorstellung wirklich ist. — Hieran aber hat wol bisher kein Mensch noch gezweifelt, hingegen hat gewiß auch noch kein vernünftiger Philosoph behauptet, daß das selber, was wir uns vorstellen, ein Ding an sich ist. So erscheint es uns zwar, aber deswegen ist es doch immer nur unsere Vorstellung; hingegen weil es uns so erscheint,

so

so nehmen wir an, daß ein absoluter Realgrund dazu außer uns vorhanden sey, indem sonst unsere ganze Erkenntniß illusorisch und bloßer Schein wäre, dieses aber leugnet Kant, und leitet alles aus dem Gemüthe allein her. Kann man also sagen, daß seine Critik diesen Schein aufhebe, und diejenige objective Wahrheit unserer Erkenntniß befestige, die man bisher dem Schein entgegengesetzt hat? oder muß man nicht immer noch eingestehen, daß sie blos einen Schein vertreibe, der gar keine Schwierigkeiten hat, nemlich den Schein, daß vorgestellte Dinge keine Dinge an sich sind, wie es uns vorkommt, und eine Wahrheit lehrt, die nach dem Sinn der übrigen Menschen doch nur Schein ist, nemlich die Wahrheit, daß das, was wir uns als wirklich vorstellen, nur in unserer Vorstellung wirklich ist, ohne etwas ihm entsprechendes außer uns und unserer Vorstellung annehmen zu dürfen.

## §. 24.

Wenn Zeit und Raum Formen der Dinge an sich selbst, Bedingungen alles Daseyns sind, so ist auch Gott ohne Raum und Zeit nicht möglich; sie müssen also blos subjective Formen unserer von dem Daseyn des Objects abhängigen Anschauung seyn, daher können sie auch allen endlichen denkenden Wesen zukommen, weil keinem endlichen Wesen eine ursprüngliche intellectuelle, sondern stets eine vom Object abhängige, mithin sinnliche Anschauung zukommt.

* * *

Anmerk. Wenn wir gleich das Kant'sche System nicht annehmen, so sind wir doch nicht genöthigt, dem höchsten Wesen Zeit und Raum beyzulegen; denn ob wir

wir ſchon den Grund dieſer Vorſtellung nicht blos in unſerm Gemüthe, ſondern außer demſelben auch noch in gewiſſen Urdingen ſuchen, ſo iſt es doch immer nur unſere Vorſtellung, und kein Ding an ſich, noch eine Bedingung alles Daſeyns überhaupt, ſondern nur die Bedingung, irgend ein Daſeyn oder ein Ding anzuſchauen, für uns oder für alle denkende endliche Weſen. Wir haben es ſchon öfters geſagt: was wir in uns vorſtellen, das ſtellen wir uns zugleich oder nacheinander vor, und was wir außer uns vorſtellen, das erkennen wir außer einander — dies ſetzt immer die Vorſtellung der Zeit und des Raums als die Vorſtellung des Außer- und Nacheinanderſeyns, oder als die Bedingung deſſelben voraus. Wenn wir alſo das erſte als Factum annehmen, und anders wiſſen wir es nicht, ſo iſt das andere für uns nothwendig; aber daraus folgt nun nicht, daß jenes Factum in dem Gemüthe allein und nicht zugleich in wirklichen Dingen an ſich gegründet iſt, ſo wie auch dies nicht folgt, daß, wenn wirkliche Dinge an ſich den Grund enthalten, warum uns Dinge außer einander und nach einander, alſo im Raum und in der Zeit erſcheinen, nicht blos der Grund dieſer Vorſtellung, ſondern ſie ſelbſt in ihnen angetroffen werden müſſe. Wir machen alſo Zeit und Raum nicht ſo zu Formen der Dinge ſelbſt, daß ſie an ſich nicht anders daſeyn könnten, ſondern nur ſo, daß dieſe in uns eine Anſchauung von Dingen erzeugen, die nicht anders vorgeſtellt werden können, folglich bleibt es uns immer unbenommen, dieſe Vorſtellung von den Dingen ſelbſt und von ihrem abhängigen Daſeyn hinwegzudenken, und als Vorſtellung blos in uns hineinzuſetzen, ob wir gleich ihren Urſprung außer uns ſuchen.

## §. 25.

## §. 25.

Reine Anſchauungen a priori ſind alſo nun das erſte erforderliche Stück zur Auflöſung der Aufgabe, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind; denn hier gehen wir a priori über den gegebenen Begriff hinaus, und verbinden mit ihm, was wir nicht mehr in ihm, ſondern in der ihm entſprechenden Anſchauung a priori antreffen, eben deswegen aber gelten dieſe Urtheile nur für Gegenſtände der Sinne, für Objecte möglicher Erfahrung.

* * *

Anmerk. Wenn wir erſt eine ſynthetiſche Erkenntniß als Factum vorausſetzen, und in ihre Beſtandtheile auflöſen, ſo iſt es hernach nicht ſchwer, a priori zu ſagen, was — in einer ſolchen Erkenntniß — aber auch nur in einer ſolchen — angetroffen werden müſſe. Dadurch aber wird über den wahren Urſprung jenes Factums ſelber nichts entſchieden. Zwar kann das, was eine ſolche Erkenntniß erſt möglich macht, nicht in dieſer Erkenntniß ſelbſt, oder in ihren Objecten gegründet ſeyn, vielmehr muß es in Rückſicht auf dieſe a priori und rein vorgeſtellt werden können, und inſofern als unabhängig von denſelben und im Gemüthe a priori liegend angeſehen werden; aber da dies doch nur ein Schluß, und keine unmittelbare Anſchauung, und neben dieſer Vorausſetzung auch noch eine andere, nemlich die eines abſoluten von den vorgeſtellten Objecten verſchiedenen Realgrunds möglich iſt, ſo wäre es ohne Grund gehandelt, wenn man dennoch dieſe letztere Vorausſetzung ausſchließen, und nur die erſte als die einzig-mögliche annehmen wollte, um ſo vielmehr, da uns

une

unſere ganze Erkenntnißart nicht zu dieſer, ſondern nur zu jener führt. Dieſen Fehler aber begeht die Kant'ſche Critik wirklich; was ſie alſo von andern metaphyſiſchen Verſuchen unterſcheidet, das iſt völlig unerwieſen, und was wir in ihr als gewiß annehmen müſſen, darüber iſt unter vernünftigen Philoſophen noch nie die Frage geweſen.

# Transſcendentale Logik.

## Einleitung.

## Idee einer transſcendentalen Logik.

### I. Logik überhaupt. p. 74 — 76.

§. 26.

Unſere Erkenntniß hat zwey Quellen des Gemüths: Sinnlichkeit oder Receptivität der Eindrücke, wodurch Vorſtellungen empfangen, und Gegenſtände gegeben werden; und Verſtand, oder Spontaneität der Begriffe, wodurch Vorſtellungen erzeugt, und die Gegenſtände im Verhältniß auf jene Vorſtellungen als bloße Beſtimmungen des Gemüths gedacht werden: Anſchauungen — und Begriffe.

§. 27.

Beide, ſowol Anſchauungen als Begriffe, ſind rein, oder empiriſch; rein, wenn keine Empfindung, keine Materie beygemiſcht iſt; empiriſch, wenn ſie Empfindung oder Materie enthalten. Reine Anſchauungen ſind alſo die Form

des

des Anschauens, reine Begriffe die Form des Denkens, beide nur a priori möglich, so wie empirische Anschauungen und Begriffe nur a posteriori seyn können.

§. 28.

Erkenntniß entsteht, wenn Anschauungen und Begriffe vereinigt werden; denn ohne Anschauung ist kein Gegenstand gegeben, die Gedanken sind ohne Inhalt leer, und ohne Begriffe wird kein Gegenstand gedacht, die Anschauungen sind blind. Hingegen kann und muß man beider Antheil besonders betrachten, und die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit (Aesthetik) trennen von der Wissenschaft der Regeln des Verstandes (Logik).

* * *

Anmerk. 1. Unsere Erkenntniß von wirklichen Dingen hat zwey Seiten, denn diese Dinge erscheinen uns erstlich als für sich bestehend, außer unserer Erkenntniß vorhanden, und unser Vorstellungsvermögen afficirend, da scheinen wir uns ganz leidend zu verhalten; sie erscheinen uns aber auch als gedacht, als vorgestellt von uns, und in unserm Bewußtseyn vorhanden, da scheinen wir uns thätig zu verhalten. Dies ist Thatsache, und diese Thatsache setzt ein Subject voraus, dessen Vorstellungsvermögen so beschaffen ist, daß die Sache so erscheinen kann; will man nun diese doppelte Beschaffenheit zwey Grundquellen des Gemüths nennen, so kann man, nur ist diese Bestimmung schon zu genau, und enthält mehr, als wir in der Thatsache selber antreffen; denn da hat es das Ansehen, als ob wir von dem wirklichen wahren Ursprung unserer Erkenntniß schon etwas wüßten, und das Vermögen oder den Sitz derselben nach seiner innern Thätigkeit und

Beſchaffenheit anſchauen könnten, welches aber hier der Fall nicht iſt. Wir wiſſen blos, daß unſere Erkenntniß wirklicher Gegenſtände uns ſo erſcheint, als ob dieſe Gegenſtände außer uns wirklich vorhanden wären und uns afficirten, und als ob wir dieſer Eindrücke uns bewußt, dieſe Gegenſtände als außer uns vorhanden auf eine thätige Art uns wirklich vorſtellten. Ob nun aber die Sache wirklich ſo iſt, und ob wir hierzu ein doppeltes Grundvermögen, eine doppelte Grundquelle der Erkenntniß nöthig haben, oder ob eine einige Grundkraft dies alles für ſich allein und von einem äußern Grund unabhängig, oder durch einen ſolchen abſoluten Realgrund hierzu beſtimmt hervorbringe, dies lehrt uns die Thatſache nicht. Wir müſſen uns alſo hüten, daß wir uns nicht einbilden, das Erkenntnißvermögen ſelber zu durchſchauen, und zu erforſchen, indem wir doch nur die Erkenntniß als Factum analyſiren.

Anmerk. 2. Anſchauungen und Begriffe ſind rein oder empiriſch, ſie enthalten blos die Form des Anſchauens und Denkens, oder auch eine Materie, ſie ſind a priori oder a poſteriori — — Dieſe Sätze ſcheinen zwar einander genauer zu beſtimmen und zu erklären, allein ſie ſind doch nur tavtologiſch, denn ſie ſagen alle nicht mehr, als dieſes: Wenn von einer Anſchauung oder einem Begriff, von einer leidenden oder thätigen Vorſtellung eines Dings das Ding ſelber hinweggenommen wird, ſo bleibt nichts mehr übrig, als die Vorſtellung in uns, dieſe Vorſtellung iſt gleichſam das eine Element unſerer Sacherkenntniß, und das wirkliche Ding ſelbſt das andere. Nun kann freylich jene leere Vorſtellung nicht erſt möglich werden durch ihren Inhalt, denn ſonſt könnte ſie nie als leer gedacht werden, vielmehr macht ſie dieſen Inhalt erſt möglich, indem ſie die Vorſtellung deſſelben iſt; und eben ſo kann das wirkliche Ding nie vorgeſtellt werden als wirklich ohne die-

dieſen Inhalt, denn ſonſt wäre es nicht Vorſtellung des wirklichen Dings: Allein was wiſſen wir nun, oder was folgt daraus? Etwa daß das leere Vorſtellen ſeinen abſoluten Grund und Urſprung im Gemüthe allein, und das Vorſtellen des wirklichen Dings ſeinen Grund und Urſprung in dieſem vorgeſtellten wirklichen Dinge hat? Keineswegs; wie kann das vorgeſtellte Ding, inſofern es von uns vorgeſtellt wird, unſere Vorſtellung, durch die es erſt wird, ſelbſt erzeugen? warum ſollte aber unſere Vorſtellung, inſofern ſie von ihrem Inhalt nicht entſprungen ſeyn kann, ſondern ihn erſt giebt, im Gemüthe allein gegründet ſeyn? da ein dritter Fall möglich iſt, nemlich der Fall, daß ein uns zwar undarſtellbares Object dieſes Vorſtellen ſamt ſeinem Inhalt ſo giebt, daß es nun ſcheint, als ob dieſer Inhalt unſer Vorſtellen, und alſo ſich ſelber gegeben hätte. Wir wiſſen alſo zunächſt mehr nicht, als daß die vorgeſtellten Dinge unſer Vorſtellen nicht bewirken, ſondern durch daſſelbe zunächſt bewirkt werden, daß wir alſo unſer Vorſtellen rein und ohne Inhalt oder leer, als die Möglichkeit oder Bedingung der vorzuſtellenden Dinge, mithin als unabhängig von ihnen und in Rückſicht auf ſie als a priori vorhanden betrachten können; ſo bald hingegen unſer Vorſtellen einen wirklichen Inhalt hat, ſo erſcheint dieſer Inhalt als die Bedingung unſeres Vorſtellens — oder unſer Vorſtellen iſt jederzeit das prius, wenn der Inhalt blos als Vorſtellung, nicht als wirkliches Ding angeſehen wird, das poſterius hingegen, wenn der Inhalt als wirklich außer der Vorſtellung vorhanden dargeſtellt wird. Iſt dies aber etwas anders als der identiſche Satz? Das Vorſtellen als bloßes Vorſtellen ohne Wirklichkeit iſt ohne Vorſtellung der Wirklichkeit möglich; hingegen das Vorſtellen als Vorſtellen der Wirklichkeit iſt nur durch und mit der Vorſtellung der Wirklichkeit mög-

lich — — Folgt aber hieraus für den wirklichen Ursprung unserer Vorstellungen etwas anders, als daß sie nicht durch sich selbst entstanden seyn können? also auch nicht durch die vorgestellten Dinge, weil diese sie selber sind — mithin durch etwas anders. Ob nun aber dies andere das Gemüth allein, oder ein von demselben verschiedener absoluter Realgrund ist, das bleibt hier noch unentschieden, und muß blos durch die Vernunft nach ihren Grundsätzen ausgemacht werden, da denn freylich ihre Entscheidung keine sinnliche, sondern eine vernünftige Wahrheit ist.

Anmerk. 3. Ohne Begriffe sind Anschauungen blind, das heißt, ohne Gedanken dächten wir nichts; ohne Anschauungen sind Gedanken leer — das heißt, es wird kein Object als wirklich außer uns vorhanden dargestellt; wer wird dieses leugnen? das kann man aber blos einen sinnlich-leeren Gedanken nennen, wodurch ein ihr entsprechendes absolutes Object gar nicht ausgeschlossen wird. Ein Gedanke, der sich auf eine Anschauung bezieht, hat objective Wahrheit, aber nur für die Sinnen, das heißt, es ist außer dem bloßen Gedanken etwas da, dem er entspricht, aber dieses Etwas ist doch kein wirkliches Ding, sondern eine bloße Vorstellung; ein Gedanke ohne Anschauung enthält nichts, das sich uns wirklich darstellte, er hat also keine objective Wahrheit, aber wieder nur für die Sinnen, deswegen kann ihm dennoch ein absolutes Object entsprechen. Was gewinnen wir nun im erstern, und was verliehren wir im letztern Fall? immer nur eine Vorstellung, die uns für sich nicht weiter hilft; denn so wie das Daseyn eines solchen Objects kein wahres absolutes Daseyn außer uns ist, sondern nur erscheint, eben so ist der Mangel desselben kein Mangel eines wirklichen absoluten Daseyns, sondern nur einer Erscheinung, und die Frage, wie es

sich

sich mit dem letzten Grund unserer Erkenntniß verhalte, wird dadurch gar nicht berührt, weder bejaht noch verneint, vielmehr muß diese Entscheidung aus ganz andern, nemlich aus Vernunftgründen hergeleitet werden.

---

pag. 76 — 79.

§. 29.

Die Logik ist entweder allgemein, oder besonder, und jene wiederum entweder rein, oder angewandt, je nachdem ihre Regeln auf das Denken überhaupt, oder auf besondere Gegenstände desselben gehen, und im erstern Fall von allen empirischen Bedingungen abstrahiren, oder aber die zufälligen Bedingungen des Subjects in Betrachtung ziehen.

* * *

**Anmerk.** Wir bemerken hier nur dies eine: wenn es heißt, daß die allgemeine Logik, als eine reine Wissenschaft, völlig a priori sey, und von aller Erfahrung unabhängig blos die Form des Denkens betrachte, so muß man doch dies Denken und seine Form schon kennen, diese aber weiß man nicht a priori, sondern als eine Thatsache. Wir wissen eigentlich nicht, was das Denken an sich ist, denn wir kennen nur unser Denken, wir können also nichts thun, als das, was wir bey uns Denken heißen, und was wir zunächst nur in der Erfahrung finden, von allem Inhalt und von allen individuellen Bestimmungen absondern, und alsdann das, was noch übrig bleibt, als die Regel oder Form alles Denkens überhaupt ansehen; dies ist hernach freylich a priori, völlig allgemein und nothwendig, aber doch nur im Verhältniß auf die Thatsache, in der wir es

angetroffen haben; das heißt, wir wissen jetzt nur, was erfordert wird zu dem, was wir Denken heißen, und dies wissen wir blos durch eine genaue Analyse dessen, was uns in der Erfahrung als Denken gegeben ist; oder, wir bemerken erst etwas bey uns, das wir Denken nennen, wir untersuchen was es ist, und nun sagen wir nach dem Grundsatz der Identität, daß es das, was es ist, nothwendig ist. Ich halte diese Bemerkung deswegen für nothwendig, weil sie uns lehrt auf unserer Hut zu seyn, daß wir uns in keinem Theil unseres Wissens eine von aller Erfahrung völlig unabhängige Allgemeinheit und Nothwendigkeit versprechen, sondern uns jederzeit erinnern, daß alles, was wir a priori und auf eine allgemeine und nothwendige Weise aussagen, nichts anders ist, als eine nach dem Grundsatz der Identität angestellte Analyse dessen, was wir in der Erfahrung schon gefunden haben.

## II. Von der transscendentalen Logik.
pag. 79 — 82.

§. 30.

In der allgemeinen Logik wird von allem Bezug auf wirkliche Objecte, von allem Inhalt abstrahirt; man kann aber auch unsere Erkenntniß im Bezug auf Objecte betrachten. Ein anders ist denken überhaupt, ein anders Gegenstände denken.

§. 31.

So wie es nun reine und empirische Anschauungen giebt, so könnte es wol auch ein reines und empirisches Denken der Gegenstände geben.

§. 32.

§. 32.

Das reine Denken der Gegenstände würde alsdann Regeln und Begriffe enthalten, die nicht durch die Gegenstände gegeben, sondern in uns selbst vorhanden, sich a priori auf Gegenstände beziehen.

§. 33.

Und so würde es auch eine Wissenschaft geben, die uns den Ursprung, Umfang, und objective Gültigkeit solcher reinen Verstandesbegriffe bestimmte (transscendentale Logik).

* * *

Anmerk. Auch hier ist alles wieder nur erst problematisch, daher bedarf es auch keiner besondern Bemerkungen, um so mehr, da wir jetzt das eigentliche Moment der Beurtheilung schon kennen. Wir machen also einstweilen nur wieder auf die Zweydeutigkeit aufmerksam, die auch hier durch den Ausdruck Gegenstände entsteht. Reine Anschauungen sind, wie wir gesehen haben, nichts anders als die Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung, daher können sie freylich keinen empiriſchen Ursprung haben, nicht gegeben seyn durch die Gegenstände, die angeschaut werden, weil diese erst durch sie möglich sind, sie müssen also in Rücksicht auf diese a priori seyn, und wo können sie nun zunächst anders liegen, als in unserm subjectiven Anschauen selbst; allein daraus folgt nicht, daß sie in demselben allein, und von allem fremden absoluten Realgrund unabhängig liegen, mithin ist wol ihre Subjectivität im Bezug auf die von uns vorgestellten Objecte, aber nicht in aller Rücksicht und mit Ausschließung aller objectiven Ursachen und Kräfte erwiesen, und es bleibt uns, wenn unsere Vernunft es verlangt, wie sie es denn verlangt, immer noch freyer Raum zu einer hinter dieser Sinnen-

welt verborgen liegenden wahren und reellen Welt übrig, die wir zwar nicht darstellen können, aber schlechterdings als wirklich vorhanden annehmen müssen. Eben so wird es nun auch mit den reinen Verstandesbegriffen seyn; auch diese sind Bedingungen der Möglichkeit, Gegenstände wirklich zu denken, sie können also freylich nicht durch diese Gegenstände, die durch sie erst gedacht werden, gegeben seyn, sondern müssen vor denselben a priori im Verstande liegen, aber dadurch werden wieder nur die von uns gedachte und blos in unserer Erkenntniß vorhandene Gegenstände ausgeschlossen; hingegen bleibt noch immer wenigstens die Möglichkeit eines absoluten, von unserm Verstande verschiedenen Realgrunds übrig, der unser Gemüth so bestimmt, daß nun solche Begriffe in ihm entstehen, und durch dieselbe solche Gegenstände gedacht werden. Daß wir diese übersinnliche intelligible Welt uns nicht wirklich darstellen können, dies geben wir unserm Philosophen gerne zu, wenn nur er sich hernach die Mine nicht giebt, als ob er alle Gründe, eine solche Welt als wirklich vorhanden vorauszusetzen, durch seine Critik zerstöhrt hätte. Dies werde nur alsdann der Fall seyn, wenn das, was nicht empirisch seyn kann, in dem Gemüthe allein und absolute gegründet seyn müßte; da es aber, wie wir gesehen haben, ein Tertium giebt, so bleibt es wenigstens möglich, dieses Tertium anzunehmen, und wenn wir hernach der Indication unserer eigenen Erkenntniß nachgehen, so ist gerade dies Tertium unserer Vernunft weit gemäßer als die absolute Subjectivität, die Kant aufstellt — mithin hat er wol die sinnliche Wahrheit einer intelligiblen Welt widerlegt, welches wir aber schon lange wußten, hingegen bleibt die absolute Objectivität derselben immer noch eine höchst vernünftige Voraussetzung, und die einzige Bedingung, unsere Vernunft völlig zu befriedigen.

## III. Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik. p. 82 — 86.

§. 34.

Von der Wahrheit der Erkenntniß, dem Inhalt oder der Materie nach, läßt sich kein allgemeines Criterium geben, noch verlangen, weil es in sich widersprechend ist, denn ein allgemeines Criterium muß von allem Inhalt abstrahiren, und doch ist Wahrheit hier Uebereinstimmung mit dem Inhalt oder Object.

§. 35.

Hingegen der bloßen Form nach ist eine Erkenntniß wahr, wenn sie mit den nothwendigen Regeln des Verstandes übereinkommt; falsch, wenn sie diesen Regeln widerspricht, denn da würde sich der Verstand selber aufheben.

§. 36.

Diese nothwendige Regeln des Verstandes entdeckt und lehrt die allgemeine Logik, und giebt dadurch einen Probierstein aller logischen oder formellen Wahrheit an die Hand (Analytik).

§. 37.

Ist man nun gleich dadurch noch nicht in den Stand gesetzt, über die Gegenstände selber zu urtheilen, und zu bestimmen, ob unsere Erkenntniß einen positiv-wahren Inhalt habe; so ist man doch sehr geneigt, die bloße Form des Verstandes zu objectiven Behauptungen zu mißbrauchen, und dadurch eine Erweiterung der Erkenntniß zu erträumen, die lauter Schein und Blendwerk ist (Dialectik).

Anmerk. 1. Es ist ohne Zweifel die allererste Frage in der ganzen Philosophie, ob es ein allgemeines Criterium der Wahrheit gebe, und worinnen es bestehe, und da hat denn unser Autor gewiß recht, wenn er will, daß man erst genau wissen müsse, was man fragt, damit man keine unvernünftige Antwort gebe oder verlange; hat er aber wol diese Forderung selber erfüllt? Es giebt kein allgemeines Criterium der Wahrheit, und kann keines geben, sagt er, denn Wahrheit bezieht sich auf den Inhalt der Erkenntniß, und ein allgemeines Criterium abstrahirt von allem Inhalt; ist dies genau wahr, oder ist es deutlich genug bestimmt? Kant unterscheidet selber die formelle und materielle Wahrheit von einander, bey jener wird die Erkenntniß blos als eine Operation des Verstandes, bey dieser hingegen als die Vorstellung eines Gegenstandes betrachtet; nun kann freylich ein Criterium, das so allgemein ist, daß man dabey Erkenntniß blos als Erkenntniß ohne allen Bezug auf ein Object betrachtet, über den Inhalt derselben nichts bestimmen; es giebt also kein Merkmaal der Wahrheit im formellen Verstande, womit man hernach auch die Wahrheit im materiellen Sinn darthun könnte. Will man denn aber dies, wenn von einem allgemeinen Criterio der Wahrheit die Rede ist, oder folgt daraus, weil das Criterium der formellen Wahrheit nicht zugleich auch für die Materie gilt, daß es in Ansehung dieser gar kein allgemeines Merkmaal geben kann? Was ist Wahrheit, diese Frage bestimmt unser Philosoph selber so, daß hier von dem objectiven Inhalt und nicht blos von der subjectiven Form unserer Erkenntniß die Rede ist, und dennoch macht er daraus, daß ein Criterium der Form nicht auch ein Criterium der Materie seyn könne, den Schluß, daß diese gar kein allgemeines Criterium habe; dieser Schluß beruht auf einer Verwirrung der Begriffe, wir

wol-

wollen alſo die Frage genauer beſtimmen, ſo wird auch die Antwort beſtimmt ſeyn.

Wann iſt unſere Erkenntniß wahr? dieſe Frage läßt ſich gar nicht beantworten, denn wir wiſſen noch nicht, was hier das Prädicat bedeuten ſoll, ob von formeller oder materieller Wahrheit, oder von beiden zugleich die Rede iſt. Im letztern Fall läßt ſich die Frage durch eine einige Antwort nicht auflöſen, das heißt, daſſelbe Merkmaal, das die blos formelle Wahrheit unſerer Erkenntniß beweiſt, kann nicht zugleich auch die materielle beweiſen, denn ſonſt müßte es ſich auf den Inhalt der Erkenntniß zugleich beziehen und nicht beziehen; wir müſſen alſo die Frage allezeit erſt trennen, und ſie theilweiſe ſo ſtellen, wann iſt unſere Erkenntniß wahr der Form, und wann der Materie nach. Die erſte dieſer Fragen hat Kant zwar richtig beantwortet, obgleich die Antwort jederzeit nur ein identiſcher Satz iſt; aber wo iſt nun der Beweis, daß ſich die zweite auf eine allgemeine Art gar nicht beantworten laſſe? Freylich nicht ſo allgemein, daß dabey von der Materie ganz abſtrahirt würde, dies wäre ja gegen den Sinn der Frage, aber doch vielleicht ſo allgemein, daß dabey auf den individuellen Unterſchied der Gegenſtände keine Rückſicht genommen wird; dieſe Allgemeinheit aber verlangt man allein, wenn ein Criterium der Materie gefordert wird, und hier findet nun kein Widerſpruch mehr ſtatt. Mithin beruht die Verwirrung darauf, daß Wahrheit überhaupt und Wahrheit im materiellen Sinn verwechſelt werden. Für jene mag es immerhin kein allgemeines Criterium geben; aber daraus folgt nicht, daß es auch für dieſe keines giebt. Uebrigens entſcheide ich hier noch nichts, ich zeige nur, daß ein ſolches Merkmaal zu verlangen nicht unmöglich iſt; ob wir aber wirklich eines haben, und worinnen es beſtehe, davon wird ein andersmal die Rede werden.

Anmerk.

Anmerk. 2. Unsere Erkenntniß ist wahr der Form nach, wenn sie übereinstimmt mit den nothwendigen Regeln des Verstandes; damit stimmt sie überein, wenn sie sich nicht selber aufhebt; sie hebt sich aber selber auf, wenn zugleich gedacht und nicht gedacht werden soll — mithin ist dies Criterium der formellen Wahrheit nichts anders als der identische Satz: wir denken, wann wir denken. Damit können wir nun freylich über den Inhalt unserer Erkenntniß noch nichts entscheiden — aber sollten wir wol nicht alle Ursache haben, das, was in unserer wirklichen Erkenntniß liegt, und so wie es darinnen liegt, für Wahrheit der Materie nach anzusehen? So wie also das Erkennen als erkennen in sich selber das einzige Criterium der formellen Wahrheit ist, sollte nicht eben so der Inhalt dieses Erkennens das einzige Criterium der materiellen Wahrheit seyn? Doch hievon bald ein mehreres.

## IV. Eintheilung der transscendentalen Logik in transscendentale Analytik und Dialectik. pag. 87. 88.

§. 38.

Nach dem obigen Abriß der allgemeinen Logik hat auch die transscendentale Logik eine transscendentale Analytik und Dialectik.

§. 39.

Die transscendentale Analytik trägt die Begriffe und Grundsätze vor, die ihren Ursprung in dem reinen Verstande haben, und ohne die kein Object gedacht werden kann (Logik der Wahrheit).

§. 40.

§. 40.

Da aber der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß erfordert, daß sie auf Gegenstände angewandt werde, die uns in der Anschauung gegeben sind, und man doch so gern über alle Erfahrung hinaus bis zu Gegenständen überhaupt fortgeht, so entsteht ein objectiver Schein, welchen die Dialectik aufdecken und berichtigen muß.

* * *

Anmerk. 1. Inwiefern man sagen kann, daß reine Begriffe ihren Ursprung im Verstande haben, das wissen wir jetzt schon, und werden noch weiter davon reden, es darf uns also hier nicht aufhalten, und eben so darf uns der prächtige Name einer Logik der Wahrheit nicht allzusehr einnehmen, denn wir werden bald sehen, daß hier Wahrheit und sinnliche Darstellbarkeit eins ist.

Anmerk. 2. Ohne Anschauung ist die reine Verstandes-Erkenntniß leer, aber nur von Gegenständen, die sich uns sinnlich darstellen; mithin haben diese Begriffe freylich keine wahre Bedeutung mehr über die Erfahrung hinaus, wenn Wahrheit und sinnliche Darstellbarkeit für eins genommen wird. Wenn aber eine wahre Erkenntniß die ist, die nicht nur ein sich darstellendes Object enthält, sondern auch in einem sich nicht darstellenden Object gegründet ist, so wird es sich zeigen, ob Kant Gründe hat, unserer reinen Verstandes-Erkenntniß diese einzig-reelle Wahrheit abzusprechen, und die Voraussetzung derselben für bloße Vernünfteley und einen blendenden Schein zu erklären. Dies wäre sie, wenn die Objecte, auf die unsere reine Begriffe uns hinweisen, verwechselt würden mit den Objecten, die

die von uns wirklich vorgeſtellt werden; aber wenn man ſie von einander unterſcheidet, wenn man ſagt, wir ſubſumiren unſere Anſchauungen unter gewiſſe Begriffe, und denken ſo wirkliche Gegenſtände, nun wiſſen wir zwar wol, daß dieſe Begriffe nicht erzeugt ſeyn können durch die Gegenſtände, die wir dadurch denken, und daß dies alles nur unſere Erkenntniß iſt, aber eben deswegen, weil unſere Erkenntniß dieſen Inhalt hat, ſo nehmen wir an, daß wahre abſolute Objecte und nicht blos unſer ſubjectives Vermögen ihr Grund ſey — ſollte wol Kant dieſes für Blendwerk und Vernünfteley erklären können? Kein wahrer Philoſoph hat ſich jemals eingebildet, durch die reinen Verſtandesbegriffe ein anderes als ſinnliches Object ſinnlich darzuſtellen; aber das glauben wir, daß ſie eine zuverläſſige Indication von einer nicht ſinnlichen abſolut-wahren Realität ſeyn, weil ſie ſonſt leeres Schattenſpiel wären: wird nun die Critik dieſes damit widerlegen können, daß ſie uns weitläufig zeigt, die Objecte, die dieſe Begriffe denken, laſſen ſich nur in der Erfahrung darſtellen — oder — die Begriffe, durch die wir alles denken, ſeyn nur ſinnlich-wahr und reell, wenn ſie in der Erfahrung dargeſtellt werden, das heißt, wenn ſie ſinnlich-wahr und reell ſeyn?

# Der transſcendentalen Logik
## Erſte Abtheilung.
## Transſcendentale Analytik. pag. 89. 90.

§. 41.

Die transſcendentale Analytik zergliedert unſere geſammte Erkenntniß a priori; ſie enthält alſo lauter Begriffe, die völlig rein ſind, zum Verſtande allein, nicht zur Sinnlichkeit gehören, nicht abgeleitet, noch zuſammengeſetzt, ſondern Elementarbegriffe ſind, und das ganze Feld des reinen Verſtandes ausfüllen.

§. 42.

Dieſe Vollſtändigkeit wird erhalten, wenn der reine Verſtand als eine abſolute Einheit betrachtet, und nach einer Idee des Ganzen jene Begriffe aufgefunden und ſyſtematiſch zuſammengeordnet werden, welches hernach zugleich ein Probierſtein ihrer Aechtheit iſt.

§. 43.

Dieſe Analytik wird 1) Begriffe, 2) Grundſätze des reinen Verſtandes enthalten.

* * *

Anmerk. Wenn hier von der abſoluten Vollſtändigkeit der reinen Verſtandesbegriffe die Rede iſt, ſo ſcheint es, als ob wir das Denken als reines Erkenntnißvermögen anſchauen, und in dieſem Ganzen ſeine Theile unmittelbar erkennen könnten; aber ſo iſt es nicht. Wir können das Denken nur als unſer Denken, und auch dieſes nur als *Factum* betrachten, und durch Zergliederung finden, was dieſes Factum begreift, woraus wir hernach durch einen Schluß vom Allgemeinen

nen auf das Besondere erkennen, was das Denken eines Gegenstands enthält. Mithin ist die systematische Verknüpfung der reinen Verstandesbegriffe nicht so unabhängig von der Erfahrung, wie es Kant hier zu behaupten scheint, und wie wir nun bald deutlicher sehen werden.

## Transscendentale Analytik.

### Erstes Buch.

### Analytik der Begriffe. pag. 90. 91.

§. 44.

Nicht gegebene Begriffe werden hier ihrem Inhalt nach zergliedert, sondern das Verstandes-Vermögen selbst, um hier Begriffe a priori als in ihrem Geburtsort aufzufinden, und hernach ihren Gebrauch und Werth zu bestimmen.

* * *

Anmerk. Man merke hier wohl, was unser Philosoph verspricht! Das Denken nicht als ein *Factum*, sondern als ein subjectives Vermögen will er analysiren, Begriffe will er uns zeigen, die nicht blos zum menschlichen Denken eines Gegenstands als Bedingungen a priori gehören, sondern im menschlichen Verstande selber und unabhängig von allem objectiven Grunde vorbereitet liegen, und bey Gelegenheit der Erfahrung nur entwickelt werden, so wie er schon vorher das Anschauen nicht blos als Factum, sondern gleichfalls als Vermögen zergliederte, und uns die Form oder die Möglichkeit desselben nicht als einer Thatsache, sondern als eines subjectiven Grundvermögens zeigen wollte. Diesen Unterschied dürfen wir nie

aus

aus dem Auge verliehren, denn dadurch allein wird die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Resultate bestimmt. Wir haben gesehen, daß das, was unser Anschauen möglich macht, seinen Grund nicht haben kann in dem, was angeschaut wird, weil das Anschauen vor demselben vorhergehen muß, es muß also noch vor allem objectiven Inhalt in dem Anschauen selber liegen. Wird nun dies Anschauen als Vermögen betrachtet, so ist alles blos subjectiv; muß es aber als Thatsache angesehen werden, so bleibt immer noch Raum zu einem absoluten Realgrund desselben außer dem subjectiven Vermögen übrig. Eben diese Bewandtniß hat es auch mit dem Denken; was Bedingung desselben ist, kann nicht in dem, was gedacht wird, gegründet seyn, sondern muß a priori dazu gehören; ist nun dies Denken als ein subjectives Grundvermögen zu betrachten, so ist alles, was dazu gehört, bloß subjectiv — ist es aber nur Thatsache, so kann auch hier wieder der letzte Grund in einer absoluten Realität außer dem Verstande liegen, und daß es wirklich so ist, dies wird uns in der transscendentalen Logik eben so deutlich werden, als es in der Aesthetik war.

## Analytik der Begriffe.

### Erstes Hauptstück.

### Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. pag. 91. 92.

§. 45.

Die transscendental-Philosophie darf ihre Begriffe nicht auf eine mechanische Art durch Beobachtungen und Versuche sammeln und ordnen, sondern muß sie nach einem Princip in der

absoluten Einheit des reinen Verstandes aufsuchen, und sich durch ihre systematische Verknüpfung von ihrer Vollständigkeit versichern.

* * *

Anmerk. Wir werden aber dennoch sehen, daß auch hier alles zuletzt auf Beobachtung unseres Denkens beruht, wobey wir uns der Vollständigkeit auf keine andere Art versichern können, als daß wir das, was uns das Spiel unsers Erkenntnißvermögens an die Hand giebt, nach dem Princip der Identität in allgemeine Regeln verwandeln: „All unser Denken begreift dies und das, um also etwas zu denken, müssen diese und jene Bedingungen zum Grunde liegen.„ Der erste dieser Sätze ist bloße Thatsache, die wir nicht anders als durch Beobachtung unserer selbst erkennen, und der andere ist eine Regel, die wir nach dem Grundsatz der Identität daraus ziehen — — auf diese Art aber können wir alle unsere Erkenntnisse gar leicht in ein System bringen, nur daß wir damit nicht weiter kommen.

## Des transscendentalen Leitfadens —

### Erster Abschnitt.

## Logischer Verstandesgebrauch überhaupt.

p. 92 — 94.

§. 46.

Verstandes-Erkenntniß ist discursiv, nicht intuitiv, beruht auf Functionen, so wie das Anschauen auf Affectionen, auf der Spontaneität des Denkens, so wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke — und ist also eine Erkenntniß durch Begriffe.

§. 47.

§. 47.

Begriffe gehen auf einen Gegenstand mittelbar, sind also jederzeit Prädicate möglicher Urtheile, wodurch statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß gebraucht, und Einheit der Vorstellungen erzeugt wird.

§. 48.

Der Verstand ist also ein Vermögen zu urtheilen, und man entdeckt seine Functionen vollständig, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellt.

* * *

Anmerk. Dies scheint nun alles a priori aus dem Begriff des Denkens selber gefolgert zu seyn, und ist es auch; aber woher haben wir denn diesen Begriff? müssen wir nicht erst wirklich denken und urtheilen, um hernach sagen zu können, dies ist Denken und dies gehört dazu? Wir haben Vorstellungen, wobey wir uns leidend verhalten, und die, so lange wir uns leidend verhalten, unmittelbar auf einen Gegenstand gehen, dies nennen wir sinnliche Anschauungen; wir nehmen aber hernach diese Vorstellungen auf eine selbstthätige Weise in unser Bewußtseyn auf, und so haben wir nun auch Vorstellungen, die sich nur vermittelst jener Vorstellungen auf Gegenstände beziehen, und sie unter sich begreifen, dies nennen wir denken, urtheilen, Verstandeserkenntniß. Setzen wir nun dieses erst als Thatsache voraus, anders aber wissen wir nichts von Anschauungen und nichts von Begriffen, so können wir freylich sagen, was Anschauen und was Denken ist und seyn muß; allein damit kommen wir doch nie über jene Thatsache, nie über unser Denken und Anschauen hin-

aus, bis zur absoluten Möglichkeit des Denkens und Anschauens überhaupt, ja wir wissen a priori nicht einmal dies, ob wir hiemit unser eigenes Denken und Anschauen erschöpft oder ausgemessen haben, weil wir es nicht als Vermögen, sondern nur als Thatsache, mithin immer nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen. Wenn also gleich durch die Functionen der Einheit in den Urtheilen die Functionen des Verstandes völlig bestimmt und ausgemessen werden, so ist dies doch noch nicht die versprochene systematische und absolutvollständige Erforschung des Verstandes als eines Vermögens, und der ihm a priori beywohnenden Urbegriffe; denn daß urtheilen und denken oder Verstandeserkenntniß eins ist, dies ist nur eine Namenerklärung, und die Functionen des Verstandes im Urtheilen sammeln wir, wie wir sogleich sehen werden, blos durch angestellte Versuche und Beobachtungen, wir wissen also nicht a priori, daß wir sie vollständig gesammelt haben, oder daß ihrer schlechterdings nicht mehr und nicht weniger seyn können, sondern nur, daß wir bisher nicht mehr und nicht weniger entdeckt haben.

## Zweyter Abschnitt.

## Logische Function des Verstandes in Urtheilen. pag. 95 — 101.

§. 49.

Wenn man vom Inhalt der Urtheile abstrahirt, und blos die Verstandesform betrachtet, so kann die Function des Denkens unter vier Hauptitel gebracht werden, wovon jeder wieder 3 Momente unter sich enthält. Die Tafel derselben und ihre Erläuterung bedarf keines Auszugs.

Anmerk.

Anmerk. Ueber die Vollständigkeit und Richtigkeit dieſer Tafel wollen wir keine Bemerkungen machen, ſondern, was uns wichtiger iſt, ſogleich nach ihrem Urſprung und nach ihrer Wurzel fragen. In einem jeden Urtheil hat man zweyerley zu betrachten, einmal das, worüber geurtheilt wird, oder die Materie, und hernach die Art und Weiſe, wie geurtheilt wird, oder die Form — dieſe Form enthält 4 Hauptbeſtimmungen, wovon jede 3 Momente begreift — woher wiſſen wir nun, daß es ſo iſt, und daß es ſo ſeyn muß? Was Denken oder Urtheilen an ſich ſeyn mag, dies iſt uns, ehe wir noch ſelber urtheilen und denken, völlig unbekandt, und eben ſo wenig ſind wir im Stande, unſer eigenes Denkvermögen, noch ehe es in Bewegung geſetzt iſt, zu durchſchauen, und auf dieſe Art a priori zu beſtimmen, was es ſeiner Natur nach in ſich enthalte; es bleibt uns alſo nichts übrig, als daß wir, nachdem wir ſchon öfters geurtheilt haben, über dieſe Operation unſers Verſtandes nachdenken, und durch eine ſorgfältige Zergliederung ihres Inhalts und Ganges die Elemente derſelben entdecken. Auf dieſem Wege allein hat ohne Zweifel auch unſer Philoſoph die von ihm hier beſtimmte Form unſerer Urtheile gefunden; ihre Erkenntniß alſo iſt völlig a poſteriori, geſchöpft aus einer oft wiederholten Beobachtung unſerer ſelbſt, und eben deswegen auch nicht vollſtändiger oder nothwendiger, als es dieſe Beobachtung iſt. Daß unſere Urtheile unter ſolchen Functionen ſtehen, das wiſſen wir blos aus der Erfahrung, und wenn wir ſagen, ſo muß es ſeyn, wenn wir urtheilen ſollen, ſo iſt dies eigentlich keine abſolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſondern es bezieht ſich immer nur auf die von uns ſchon angeſtellten Beobachtungen, und bedeutet nur ſo viel, daß das, was bey uns einmal urtheilen heiße, jederzeit ſo beſchaffen ſey, und wir keine andere Mög-

lichkeit zu urtheilen kennen; wenn daher Urtheile gebildet werden ſollen, ſo müſſen ſie unter dieſen Bedingungen ſtehen, oder ſie ſind das nicht, was wir nach unſerer Beobachtung urtheilen heißen. Was iſt nun dies anders, als, wir ſetzen den Begriff des Urtheilens nach der Erfahrung und in derſelben gegeben voraus, und ſagen jetzt nach dem Princip der Identität, was er nothwendigerweiſe erfordere, um das zu ſeyn, was er nach der Erfahrung wirklich iſt? Dies mag nun zwar gut und nützlich ſeyn, aber die von unſerm Philoſophen verſprochene vollſtändige Beſchreibung und abſolut-nothwendige Ausmeſſung unſeres Denkvermögens und ſeines ganzen Umfangs a priori iſt es fürwahr nicht. Wollte man aber ſagen, daß zwar die Functionen im Urtheilen a poſteriori entdeckt werden müſſen, hingegen nicht eben ſo die Categorien, weil dieſe durch jene beſtimmt werden, und wenn alſo die Form der Urtheile einmal richtig angegeben ſey, eben dadurch auch das Denken der Gegenſtände a priori und nach einem Princip ausgemeſſen ſey, ſo glaube ich doch nicht, daß man dadurch auch nur einen Schritt weiter kommt. Denn wenn das Denken der Gegenſtände nichts anders iſt als urtheilen, wenn die Form der Urtheile ein Leitfaden iſt zur Entdeckung unſerer Denkformen, wenn dieſe durch jene beſtimmt werden, ſo iſt auch die Erkenntniß und Beſchreibung dieſer objectiven Denkformen durchaus nicht allgemeiner, vollſtändiger und nothwendiger, als es die Erkenntniß und Beſchreibung jenes Leitfadens iſt. Wir wiſſen nur a poſteriori, was urtheilen iſt, alſo kennen wir auch das Denken der Gegenſtände nur a poſteriori.

Iſt nun aber gleich die Erkenntniß aller uns bekandten Functionen im Urtheilen ganz und gar aus der Erfahrung geſchöpft, und a poſteriori gegeben, ſo

folgt

folgt deswegen nicht, daß diese Erfahrung zugleich auch die Quelle und der Grund ihrer Möglichkeit sey. Sie gehören ja, dies ist kein Zweifel, nicht zur Materie, sondern zur Form derselben, wie können sie durch die Materie erst erzeugt, oder aus dem wirklichen Inhalt der Urtheile entsprungen seyn? Es ist also ganz recht, wenn unser Philosoph ihren ursprünglichen Sitz nicht in der Erfahrung, denn da sind die Urtheile wirklich schon in dieser Form vorhanden, sondern zunächst im Verstande selber sucht. Allein dies nöthigt uns doch nicht, bey unserer Urtheilskraft allein stehen zu bleiben, und sie als die letzte und unabhängige Quelle jener Functionen anzusehen. Ohne diesen Verstand würden wir freylich nicht in dieser Form urtheilen; daß wir also auf diese Art urtheilen können, dies bringt unser subjectives Vermögen mit sich; aber ohne einen von unserm Verstand verschiedenen für sich bestehenden Realgrund würden wir diese Urtheilskraft nie ausüben; daß wir also wirklich so urtheilen, und so urtheilen müssen, dies ist zwar kein Resultat dessen, was den Inhalt unserer Urtheile ausmacht, aber auch nicht bloße Wirkung unseres subjectiven Vermögens, sondern ein Resultat, das aus dem gegenseitigen Verhältniß unserer Urtheilskraft und eines verborgenen Realgrunds entspringt. Wenigstens bleibt uns zu dieser Voraussetzung Raum genug übrig, und unsere Erkenntnißart selbst giebt uns hernach die sichere Weisung, das, was wir einstweilen nur als möglich annehmen, zur Befriedigung unserer Vernunft als ohnfehlbar-gewiß gelten zu lassen.

Wir sehen also schon, daß die transscendentale Logik eben den Fehler begeht, den wir in der Aesthetik gerügt haben, indem sie bey der Erklärung des Ursprungs unserer Urtheile einen möglichen Grund völlig vorbeygeht, und das, was nicht in dem vorgestellten

Object gegründet seyn kann, in dem vorstellenden Subject allein sucht, ohne zu denken, daß auch noch eine verborgene objective Kraft möglich und nach der Indication unserer Erkenntniß gewiß ist.

## Dritter Abschnitt.

## Reine Verstandesbegriffe, oder Categorien.

p. 102 — 113.

§. 50.

Die allgemeine Logik ist blos analytisch, und muß es seyn, denn sie abstrahirt von allem Inhalt der Erkenntniß, erwartet, daß ihr anderwärts Vorstellungen gegeben werden, und bringt sie unter allgemeine Begriffe, wodurch die Erkenntniß zwar aufgeklärt, aber nicht nach ihrem Inhalt erzeugt wird.

§. 51.

Ist hingegen von dem wirklichen Ursprung einer Erkenntniß dem Inhalt nach die Rede, so erfordert dies jederzeit eine Synthesin. Es muß erst ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, dieses Mannigfaltige muß von der Einbildungskraft zusammengefaßt, und dies Zusammengefaßte von dem Verstande gedacht, oder die Einheit desselben vorgestellt werden.

§. 52.

Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige a priori gegeben ist, und die allgemeine Vorstellung dieser Synthesis ist der reine Verstandesbegriff, unter diesem Begriff wird die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

§. 53.

§. 53.

Vermöge der transscendentalen Aesthetik ist dem Verstande wirklich ein Mannigfaltiges der Anschauung a priori gegeben, dieses wird von der Einbildungskraft durchgegangen und zusammengefaßt, und der Verstand giebt dieser Synthesis Einheit.

§. 54.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheil Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, und diese Einheit, allgemein vorgestellt, ist, wie schon gesagt, der reine Verstandesbegriff.

§. 55.

Durch dieselben Handlungen also, wodurch der Verstand in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt, bringt er auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, in der Anschauung überhaupt einen transscendentalen Inhalt in seine Vorstellungen, die deswegen reine Verstandesbegriffe heißen, und a priori auf Objecte gehen.

§. 56.

Es entspringen daher gerade so viele reine Verstandesbegriffe, als Functionen in Urtheilen sind, indem der Verstand durch diese Functionen erschöpft ist. Sie mögen Categorien heißen.

§. 57.

Diese Categorien stellt die transscendentale Logik dar. Ihre Eintheilung ist systematisch und vollständig, denn sie ist erzeugt aus dem Vermögen zu urtheilen, als dem gemeinschaftlichen

Princip, und dieſes wird durch jene Functionen ausgemeſſen, folglich auch die Zahl der Categorien nothwendig beſtimmt.

§. 58.

Ihre Tafel und die Erläuterungen darüber bedürfen keines Auszugs und keiner beſondern Bemerkungen.

* * *

Anmerk. 1. Es wird wol nicht überflüſſig ſeyn, wenn wir vor allen Dingen über den Verſtand dieſer §§. einige erläuternde Bemerkungen vorausſchicken, denn meine Leſer werden es wol ſo gut wie ich ſelber wahrnehmen, daß wir uns hier in einer ſehr dunkeln Region befinden; wir wollen uns aber der Sprache unſeres Philoſophen zuerſt ſo nahe halten, als wir können, und ſehen, wie weit wir auf dieſe Art kommen.

Die allgemeine Logik bekümmert ſich, ſagt Kant, um den Inhalt und Urſprung unſerer Erkenntniß gar nichts, ſie fragt nicht, wie entſtehen Vorſtellungen von wirklichen Objecten, oder was gelten ſie, ſondern ſie nimmt die Vorſtellungen, die ihr anderwärts gegeben werden, und verwandelt ſie auf mannigfaltige Weiſe in Begriffe — — dabey aber geht ſie über dieſe Vorſtellungen als Vorſtellungen nicht hinaus, es iſt alles immer nur unſer Denken, und dieſes wird blos analytiſch behandelt; daher wird zwar unſere Erkenntniß dadurch aufgeklärt, aber nicht urſprünglich erzeugt oder vermehrt, vielmehr ſetzt dieſe Analyſis immerhin ſchon gegebene Vorſtellungen voraus. Wie entſtehen nun dieſe, wie entſpringen Begriffe dem Inhalt nach? Ohne ein Mannigfaltiges der Anſchauung ſind alle unſere Gedanken leer, dieſes alſo muß zuerſt gegeben werden, aber ohne Begriffe ſind alle Anſchauungen blind, und

alſo

alſo für das vorſtellende Subject ſelber nichts; daher muß das in der Anſchauung gegebene Mannigfaltige von der Einbildungskraft erſt durchgegangen und zuſammengefaßt, und von dem Verſtande wirklich vorgeſtellt, oder als ein Ding gedacht werden. Hier gehen wir nun über unſere Vorſtellungen hinaus — zur Anſchauung hinüber — in dieſer wird das Mannigfaltige in einem Bewußtſeyn, in einer Erkenntniß urſprünglich zuſammengefaßt, und eben deswegen dieſe Einheit der Zuſammenfaſſung objectiv und nothwendig; mithin kann keine Erkenntniß dem Inhalt nach entſpringen, als durch eine Syntheſin, d. h. durch ein Zuſammendenken eines Mannigfaltigen außerhalb der Begriffe oder des Denkens. Iſt nun dies Mannigfaltige blos empiriſch gegeben, ſo iſt auch das Denken deſſelben, oder die Syntheſis, blos empiriſch, Wahrnehmung eines wirklichen durch Empfindung gegebenen Objects; dieſes aber ſetzt immer erſt eine reine Syntheſin, ein urſprüngliches Denken und Vorſtellen der Gegenſtände, die wir in der Wahrnehmung ſchon finden, voraus, und nur von dieſer reinen Syntheſis handelt die transſcendentale Logik. Wir wiſſen nemlich aus der Aeſthetik, daß uns ein Mannigfaltiges der Anſchauung a priori gegeben iſt, (Zeit und Raum — freylich wiſſen wir nun aber auch, wie dieſes zu verſtehen iſt;) dieſe beide reine Anſchauungen ſind die Bedingungen, unter welchen wir allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen können, ſie müſſen alſo auch dem Denken — oder den Begriffen derſelben zum Grunde liegen; aber eben deswegen muß der Verſtand, um eine wirkliche Erkenntniß daraus zu machen, dies Mannigfaltige erſt zuſammenfaſſen, und in einem urſprünglichen Bewußtſeyn denken. Da gehen wir denn über unſere bloße Vorſtellungen hinaus zu einem Mannigfaltigen in der Anſchauung, daher dies eine Syntheſis iſt;

dies Mannigfaltige aber iſt a priori gegeben, folglich iſt auch die Syntheſis deſſelben rein und a priori, oder ſie ruht auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit a priori, das heißt, die Einheit, die der Verſtand vorſtellt, wird außer ihm gedacht, und in dem Mannigfaltigen der Anſchauung vorgeſtellt; da aber dieſes urſprünglich und a priori iſt, ſo iſt nun auch die Verknüpfung deſſelben urſprünglich und a priori, und eben deswegen nothwendig. Gleichwie es alſo ein Mannigfaltiges der Anſchauung giebt, welches a priori die Bedingung iſt, Vorſtellungen von Gegenſtänden zu empfangen, eben ſo giebt es auch eine Verknüpfung dieſes Mannigfaltigen a priori, die gleichfalls die Bedingung aller wirklichen Erkenntniß iſt, und daher a priori auf Objecte geht. Dieſe Verknüpfung iſt ein Geſchäfft des Verſtandes, daher heißt die Vorſtellung derſelben reiner Verſtandesbegriff — es iſt eben daſſelbe Geſchäfft, wodurch er ein Urtheil bildet; denn ſo wie er hier verſchiedenen Vorſtellungen durch ſeine Functionen blos analytiſche Einheit giebt, und ihnen logiſche Wahrheit oder Realität verſchafft, eben ſo giebt er dort durch dieſelben Functionen dem Mannigfaltigen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit, und bringt dadurch in ſeine Vorſtellungen einen tranſcendentalen Inhalt. Mithin wird der Verſtandesbegriff, oder die Möglichkeit, ein Object zu denken, beſtimmt durch die Form oder Möglichkeit der Urtheile. So wie nemlich in einem jeden Urtheil von einer jeden der oben angegebenen Functionen ein Moment angetroffen werden muß, eben ſo iſt auch der reine Verſtandesbegriff überhaupt nichts anders, als ein dieſer logiſchen Form gemäßes Denken des Mannigfaltigen in der Anſchauung; daher muß die Tafel der Categorien, oder der beſondern reinen Verſtandesbegriffe, ſowol dem Inhalt als dem Umfang nach, jener Tafel der Functionen in Urtheilen vollkommen entſprechen.

Ich

Ich habe mir Mühe gegeben, den Sinn unſeres Philoſophen ſo viel möglich in ſeiner eigenen Sprache deutlich zu machen, ich zweifle aber, ob es mir ganz gelungen iſt; wir wollen alſo die Lücken dadurch auszufüllen ſuchen, daß wir jetzt die Sache mehr nach unſerer Art vorſtellen. Categorien, dies iſt einmal ganz klar, ſind die uranfänglichen Elemente aller objectiven Erkenntniß, es ſind Begriffe, die urſprünglich und a priori in dem Verſtande ſelber liegen, und als die Bedingungen der Möglichkeit, irgend ein Object zu denken, angeſehen werden müſſen; inſofern ſie nun reine Verſtandesbegriffe ſind, und zu all unſerm Denken gehören, ſo können ſie nichts anders ſeyn, als eben die Functionen unſeres ſubjectiven Denkvermögens, wodurch allein Urtheile möglich werden, weil Denken nichts anders iſt als Urtheilen; inſofern aber durch dieſelben Objecte gedacht werden ſollen, ſo müſſen ſie ſich a priori auf Anſchauungen beziehen, weil ohne Anſchauungen kein Object uns gegeben werden kann. Da nun Zeit und Raum die Formen unſerer Sinnlichkeit und alſo die Grundbedingungen aller uns möglichen Anſchauungen ſind, ſo entſpringen die Categorien eben dadurch, daß der Verſtand dies Mannigfaltige der reinen Anſchauung in ſeine Form aufnimmt. Auf dieſe Art wird es nun ganz begreiflich, wie Vorſtellungen, die urſprünglich in uns ſelber liegen, einen transſcendentalen Inhalt haben und a priori auf Objecte gehen; ſie verknüpfen ja ein Mannigfaltiges der Anſchauung, das uns a priori gegeben iſt, und führen uns alſo über unſere Begriffe, über unſer bloßes Denken hinaus; dies Mannigfaltige verknüpfen ſie in einer Erkenntniß, mithin der Verſtandesform gemäß; ſie begreifen alſo zugleich die Bedingungen alles Anſchauens und alles Denkens, daher ſind ſie nothwendigerweiſe und a priori die Elemente aller objectiven Erkenntniß, und werden gefunden, wenn

man

man die reine Form aller möglichen Urtheile auf die Form aller Anschauungen bezieht. Mit einem Wort, was wir anschauen, das müssen wir in Zeit und Raum anschauen, und was wir denken, das müssen wir in den Formen denken, die alles Urtheilen, alles Denken möglich machen; nun sind uns keine Objecte anders möglich, als durch Anschauen und Denken. Wir müssen also, um irgend ein Object vorzustellen, Zeit und Raum a priori als reine Anschauungen zu einem transscendentalen Inhalt durch dieselben Functionen des Verstandes verknüpfen, wodurch wir unsere Vorstellungen zu Urtheilen verknüpfen. Dies giebt alsdann die Categorien, oder reine Verstandesbegriffe, die von den Functionen in Urtheilen auf keine andere Art verschieden sind, als daß hier die Form des Verstandes blos unsern Vorstellungen, und dort dem Mannigfaltigen der Anschauung gegeben wird. Gleichwie also ein jedes Urtheil bestimmt wird durch Quantität, Qualität, Relation und Modalität, eben so muß auch ein jedes Object vorgestellt werden als ein Quantum, Quale, Relatum und Modale, und so wie jene Functionen nicht erst möglich werden durch wirkliche Urtheile, sondern diese selber möglich machen, mithin a priori im Verstande gegründet seyn müssen, eben so können auch die Begriffe der Quantität, Qualität ꝛc. in Objecten nicht erst durch diese Objecte möglich werden, weil diese ohne jene gar nicht vorgestellt werden können, mithin müssen sie a priori im Verstande selber liegen. Ich hoffe jetzt den Sinn unseres Philosophen vollkommen deutlich gemacht zu haben, und nun können wir erst von der Nothwendigkeit und Priorität der Categorien das Nöthige hinzu setzen; dies wird aber nur sehr wenig seyn dürfen, da wir es zum Theil schon in dem vorhergehenden Artikel über das Urtheilen beleuchtet haben, und zum Theil in der nachfolgenden Deduction dieser Begriffe noch weiter erklären werden.

Anmerk.

Anmerk. 2. Categorien sind ursprüngliche objective Denkformen, Bedingungen, ohne welche kein Object zu denken möglich ist, sie können also freylich nicht a posteriori entspringen, sondern müssen a priori im Verstande selber liegen; denn wie sollten sie durch die Objecte erst möglich, und von ihnen durch die Abstraction oder auf eine andere Art entstanden seyn, da ohne sie kein Object vorgestellt werden kann, und diese erst durch jene möglich sind — — dies alles geben wir gerne zu, und haben es schon zugegeben, aber auch schon so bestimmt, daß die Folgerung, die Kant daraus macht, dennoch wegfällt. Sie sind nemlich a priori im Verhältniß gegen die durch sie vorgestellten Objecte, und für sie nothwendig, aber deswegen müssen sie nicht a priori und nothwendig in aller Betrachtung seyn, müssen nicht unabhängig von allem äußerlichen Realgrund im Denkvermögen selber ihren einzigen Sitz und Ursprung haben. Diesen absoluten Realgrund können wir nirgends vorzeigen, denn sonst wäre er nicht Grund der Vorstellung, sondern Vorstellung selber; aber eben so wenig können wir das Denkvermögen anschauen, um jene Categorien als gegründet in demselben zu erforschen, sondern es reducirt sich alles auf eine bloße Voraussetzung. Sie sind nicht in den Objecten gegründet, die wir uns durch sie vorstellen, sagt Kant, und zwar mit Recht, also gehören sie auch nicht zur Materie des Denkens, sondern zur Form, und nun schließt er weiter, was zur Form gehört, das ist nicht mehr objectiv, sondern subjectiv. Allein hier ist es eben, wo uns sein System entweder durch eine Zweydeutigkeit täuscht, oder durch eine Subreption hintergeht. Heißt nemlich objectiv hier eine Vorstellung, die zur Materie, und subjectiv, die zur Form des Denkens als einer Thatsache gehört, so ist es wahr, aber idem per idem; heißt hingegen objectiv das, was

durch

durch einen wirklichen absoluten Realgrund außer dem denkenden Subject, und subjectiv, was durch das Denkvermögen selber und allein hergegeben oder erzeugt wird, so folgt keineswegs die Subjectivität einer Vorstellung daraus, daß sie nicht zur Materie, sondern zur Form des Denkens gehört, weil es möglich ist, daß das Denken überhaupt, das wir immer nur als Thatsache kennen, sowol der Form als der Materie nach gegründet wäre in dem Verhältniß, welches ein absoluter Realgrund und unser subjectives Erkenntnißvermögen gegen einander haben; und diese Möglichkeit müssen wir denn auch nach der deutlichen Indication unserer Vorstellungen selber, als die einzige Bedingung, unserer Vernunft ein Genüge zu thun, als wirklich annehmen. Wenn also gleich die Categorien in Absicht auf die Erfahrung a priori entspringen, und sich nur in der Erfahrung sinnlich realisiren lassen, so muß deswegen doch der Verstand ihre einzige unabhängige Quelle nicht seyn, und wir haben immer noch keinen Grund, die Indication, die sie uns auf einen hinter der Sinnenwelt verborgen liegenden absolnten Realgrund geben, für ein bloßes täuschendes Spiel zu halten. Sinnlich darstellen läßt sich durch sie dieser absolute Realgrund nicht, sondern nur denken, aber wir würden ihn nicht denken, wenn er nicht wirklich dawäre. Nun ist er da, und erzeugt in uns unsere ganze Vorstellung sowol der Form als der Materie nach. Dadurch allein bekommt unsere Erkenntniß Haltung, Wahrheit und Zusammenhang; wir müssen also diese Voraussetzung gelten lassen, oder all unser Erkennen als ein grundloses ewig-täuschendes Spiel betrachten. Doch dies wird in der Zukunft noch deutlicher werden; wir wollen also weiter gehen, und auch noch etwas von der Entdeckung und Eintheilung der Categorien sagen.

Anmerk.

Anmerk. 3. Die reinen Verſtandesbegriffe haben keinen empiriſchen Urſprung, ihre eigentliche Wurzel liegt anderswo als in der Erfahrung, zwar nicht nothwendigerweiſe in unſerm ſubjectiven Denkvermögen allein, aber noch viel weniger in den Objecten, die durch ſie vorgeſtellt werden, ſondern nach der Indication unſerer Erkenntniß in einem abſoluten Realgrund außer uns und in unſerm Vorſtellungsvermögen in uns — — aber woher wiſſen wir nun, daß wir ſolche Begriffe haben? woher wiſſen wir, daß es gerade dieſe ſind? und wie verſichern wir uns von der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung? An eine eigentliche Erkenntniß derſelben a priori iſt gar nicht zu denken, denn da müßten wir noch vor allem wirklichen Denken wiſſen, was Denken an ſich, oder doch, was unſer ſubjectives Denken iſt und begreift, dies iſt aber unmöglich; erſt nachdem wir wirklich gedacht haben, können wir es betrachten, und durch Zergliederung unſerer eigenen Operationen entdecken, was es in ſich enthält. Auf dieſem Wege allein finden wir die Form unſerer Urtheile, auf dieſem Wege finden wir, daß Denken und Urtheilen eins iſt, auf dieſem Wege allein entdecken wir alſo auch die Bedingungen, ein Object zu denken. Immer müſſen wir unſer Denken und Urtheilen zuerſt als Thatſache beobachten, und gleichſam in ſeine Elemente auflöſen, alsdann können wir freylich — a priori — ſagen, was nothwendigerweiſe erfordert werde, um eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, aber immer nur eine ſolche Erkenntniß, wie wir ſie bey uns beobachtet haben. Ob nun aber unſer eigenes Erkenntnißvermögen insbeſondere, oder alle Erkenntnißart überhaupt dadurch erſchöpft und ausgemeſſen ſey, wie ſollen wir uns davon verſichern? Wenn alſo Kant die Entdeckung und Eintheilung der Categorien deswegen für abſolut-vollſtändig und ſyſtematiſch

ausgiebt, weil sie aus einem gemeinschaftlichen Princip, aus dem Vermögen zu urtheilen hergeleitet werden, so giebt er uns hier bloße Namen; denn daß die Tafel der Categorien bestimmt werde durch die Tafel der Functionen, dies beruhet einzig auf dem Satz, daß Denken und Urtheilen eins sey, dieser Satz aber kann nicht a priori, sondern muß selber erst a posteriori durch Beobachtung unseres wirklichen Denkens und Urtheilens erkannt werden, und wenn er dann erkannt ist, was gewinnen wir damit? alsdann ist die Entdeckung und Eintheilung der Categorien zwar bestimmt durch die Erforschung der Möglichkeit zu urtheilen, sie kann aber doch nicht vollständiger, systematischer und zuverlässiger seyn, als diese ist; wir wissen zwar, daß gerade so viele Categorien entspringen, als Momente zum Urtheilen gehören; daß wir aber jene vollständig und systematisch kennen, dies wissen wir nur alsdann, wenn wir versichert sind, daß wir diese nach einer Idee a priori erforscht haben. Lernen wir hingegen, wie es wirklich ist, die Form in Urtheilen und ihre Momente blos durch Beobachtung unserer selbst, so können wir wol sagen, daß uns sonst nichts bekandt sey, und da es unser eigenes Denken betrifft, so ist dies auch genug für uns, aber eine systematische absolut-vollständige Darstellung und Eintheilung kann dies nicht heißen; man kann also auch nicht behaupten, daß durch die Categorien, die wir durch den Leitfaden unserer Urtheilskraft entdecken, unser Verstand als Vermögen, sondern nur als von uns beobachtetes Denken ausgemessen sey.

Anmerk. 4. Ich bin weitläufiger gewesen, als ich selber gerne wollte, um nur desto deutlicher zu werden; daher hoffe ich auch dafür noch Verzeihung zu erhalten, wenn ich jetzt alles noch einmal in einigen kurzen Sätzen wiederhole, und meinen Lesern zur desto leichtern Uebersicht vorlege. Das Kant'sche System ist kurz dieses:

1) Je-

1) Jedes Urtheil ſetzt als Urtheil gewiſſe Functionen voraus, wodurch es möglich wird.

2) Dieſe Functionen gehören als Bedingungen der Möglichkeit nicht zur Materie, ſondern zur Form, und ſind alſo dem Verſtande eigenthümlich.

3) Durch dieſelbe verknüpft der Verſtand verſchiedene Vorſtellungen mit einander, und giebt ihnen eben dadurch logiſche Denkbarkeit in einem Urtheil — analytiſche Einheit.

4) Denken eines Gegenſtands iſt urtheilen, nur daß hier ein Mannigfaltiges der Anſchauung verknüpft wird.

5) Dies Mannigfaltige der Anſchauung iſt a priori gegeben, und der Verſtand verknüpft es durch eben dieſelbe Functionen, und giebt ihm ſynthetiſche Einheit — denkt ein Object.

6) So viel alſo Urtheile möglich ſind a priori der Form nach, eben ſo viele Begriffe a priori, ein Object zu denken, oder das Mannigfaltige der Anſchauung zu verknüpfen, ſind möglich.

7) Und da dieſe Verſtandesbegriffe nichts anders ſind, als eben die Vorſtellung der Einheit, womit Vorſtellungen analytiſch, als bloße Vorſtellungen verknüpft werden, ſynthetiſch genommen — das heißt, da durch die Verſtandesbegriffe die Einheit im Urtheilen objectiv vorgeſtellt wird, dieſe Einheit aber der Verſtand und nicht das Object hergeben muß, ſo liegen die Categorien als Bedingungen aller wirklichen und möglichen Erkenntniß a priori im Gemüthe, und werden durch die Form der Urtheilskraft ſyſtematiſch und vollſtändig als durch ein Princip beſtimmt.

Aus dem allem erhellet nun zwar, daß die Categorien nichts anders ſind, als die Möglichkeit, ein Object vorzuſtellen; ein Object wird vorgeſtellt, wenn ein Mannigfaltiges der Anſchauung da iſt, und wirklich gedacht wird, dieſes muß durch den Verſtand geſchehen; das Geſchäfft des Verſtandes iſt Vorſtellung der Einheit, ſo vielfach nun dieſe Einheit iſt, ſo vielfach iſt auch die Möglichkeit ein Object zu denken, und dieſe Möglichkeit entſpringt nicht erſt aus dem gedachten Object, ſondern ſie liegt zunächſt in dem Verſtande ſelber, und wir entdecken ſie, indem wir die Form der Urtheile durch Beobachtung unſeres wirklichen Denkens und Urtheilens erforſchen — — — allein durch dies alles wird über den wahren Urſprung dieſer Categorien und unſerer ganzen Erkenntniß ihrem Inhalt nach nichts entſchieden. Wenn wir Objecte denken, ſo urtheilen wir jedesmal in einer beſtimmten Form ſo, daß wir über unſer bloßes Denken hinausgehen, und die Verknüpfung in einem wirklichen Object vorſtellen; dies wiſſen wir als Thatſache; ſcheiden wir nun das Denken ſelbſt, und das, was gedacht wird, durch die Abſtraction von einander, und geben auf die Art oder Form dieſes Denkens Achtung, ſo können wir durch die Formen des Denkens, oder Urtheilens überhaupt die Formen ein Object zu denken beſtimmen, und ſagen, ſo viel Urtheile der Form nach möglich ſind, ſo viele Formen ein Object zu denken müſſen möglich ſeyn, und umgekehrt, ſo viele Formen ein Object zu denken möglich ſind, ſo viele Formen in Urtheilen giebt es; denn, um ein Object zu denken, muß jedesmal ein mögliches Urtheil durch ein objectives Verhältniß in einer gewiſſen Form nothwendig beſtimmt werden — was heißt nun aber das am Ende anders, als, um ein Object zu denken, muß ein Object gedacht werden, und dies kann urſprünglich auf ſo vielfache Weiſe geſchehen, als überhaupt

haupt gedacht werden kann — —? Mithin dreht ſich die transſcendentale Logik beſtändig im Zirkel herum, und beruht auf einer Tautologie, die zwar künſtlich genug verſteckt iſt, aber das Factum ſelber, daß und warum wir Objecte denken, ſeinem Urſprung nach keineswegs erklärt. In dem, was gedacht wird, kann der Grund freylich nicht liegen; muß er denn nun aber deswegen im Verſtande allein liegen, oder kann nicht ein von dem Gemüthe verſchiedener abſoluter Realgrund die Erkenntnißkraft ſo beſtimmen, daß wirkliche Gegenſtände in ſolchen Formen vorgeſtellt werden?

---

## pag. 113 — 116.

### §. 59.

Die alte transſcendental-Philoſophie hatte einen Satz, durch den die reinen Verſtandesbegriffe vermehrt zu werden ſcheinen — den Satz, omne Ens eſt unum, verum, bonum. Er enthält zwar pure Tautologien, und wird kaum noch ehrenhalber fortgeſetzt, es muß aber doch hier gezeigt werden, daß er die Tafel der Categorieen nicht vermehrt.

### §. 60.

Dieſe vermeintlich-transſcendentale Prädicate der Dinge ſind eigentlich nur logiſche Criterien der Erkenntniß aller Dinge, es ſind die Categorien der Qualität in formaler, nicht materialer Bedeutung, Criterien des Denkens für Eigenſchaften der Dinge ſelber genommen.

### §. 61.

Eine jede Erkenntniß eines Objects muß nemlich haben Einheit des Begriffs, Vielheit der

Merkmaale, und Vollständigkeit der Uebereinstimmung derselben mit der Einheit des Begriffs.

§. 62.

Allein diese Einheit, Vielheit und Allheit verknüpft blos verschiedene, auch ungleichartige Vorstellungen in einer Erkenntniß, und ist also nur qualitativ; da im Gegentheil die Einheit in der Erzeugung des Quanti durch die Categorien der Größe gleichartig genommen werden muß. Es wird also dort von allem Verhältniß der Begriffe auf Objecte abstrahirt, und die Erkenntniß blos unter allgemeine logische Regeln der Uebereinstimmung mit sich selbst gebracht, mithin die Tafel der Categorien nicht vermehrt, noch ergänzt.

* * *

Anmerk. Was Kant hier sagt, das kann wol noch deutlicher ausgedrückt werden; ich weiß also nicht, woher die geflissentliche Dunkelheit kommt. Ens heißt hier ohne Zweifel nicht ein Sinnending, sondern ein Gedankending; nicht ein in der Anschauung sich uns darstellendes Object, sondern etwas, das wir blos denken, also ein Begriff. Ein jedes Gedankending nun muß unum, verum, bonum seyn, das heißt, es muß unter dem Grundsatz der Identität, der Zusammenstimmung mit sich selber stehen, oder, ein Ding muß ein Ding und zwar dasselbe Ding seyn, das es ist. Dies betrifft nun freylich nur die Form oder Möglichkeit unserer Erkenntniß, nicht die Materie; Categorien aber beziehen sich auf die Materie, durch sie wird außer dem Begriff ein Mannigfaltiges der Anschauung verknüpft, und also ein wirkliches Object, ein sich uns darstellendes Sinnending möglich. Wird nun der obige Grundsatz in dieser Rücksicht gebraucht, so hört er auf der obige Grundsatz zu seyn, und drückt blos die Categorien der

Quan-

Quantität aus, denn er will alsdann weiter nichts sagen, als, um ein Object vorzustellen, muß das Mannigfaltige der Anschauung als ein objectives Quantum gedacht werden, ein objectives Quantum aber wird erzeugt durch objective Verknüpfung der Vielheit in Einheit, oder durch synthetische Einheit, Vielheit, Allheit, oder dadurch, daß ein Mannigfaltiges in einem sich darstellenden Object verbunden gedacht wird. Mithin wird durch jenen Grundsatz die Zahl der Categorien nicht vermehrt noch ergänzt; denn in seiner wahren Bedeutung ist er blos formell, und wann er materiell genommen wird, so ist er in der Tafel der Categorien schon begriffen.

Was übrigens die verächtliche Bemerkung seines tautologischen Sinns und Gebrauchs betrifft, so ist aus dem vorhergehenden klar, daß dieser Vorwurf den Categorien mit eben dem Recht gemacht werden kann. Sie sollen uns erklären, wie in unserer Erkenntniß Objecte möglich werden, und am Ende beruht diese ganze Erklärung auf dem Satz, wir stellen wirkliche Objecte vor, wenn wir das alles vorstellen, was wir durch Beobachtung unserer selbst in unserer objectiven Erkenntniß, oder in der wirklichen Vorstellung von Objecten antreffen. Für diese Entdeckung aber sind wir wol unserm Philosophen noch weniger Dank schuldig, als den Scholastikern für den obigen Satz. Denn damit täuschen sie uns doch nicht, als ob wir von dem Ursprunge unserer Erkenntniß etwas wüßten, sondern machen sie uns blos deutlich; da im Gegentheil die Critik den wirklichen ursprünglichen Sitz unserer objectiven Vorstellungen gefunden zu haben ohne Grund vorgiebt, und uns dadurch in die Luft zu bauen verleitet.

# Transscendentale Analytik.

## Zweytes Hauptstück.

# Deduction der Categorien.

## Erster Abschnitt.

### Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt. pag. 116 — 124.

§. 63.

Transscendentale Deduction muß erklären, wie Begriffe a priori sich auf Gegenstände beziehen; die empirische zeigt nicht die Rechtmäßigkeit, sondern nur den Besitzstand, das Factum, oder die Art, wie wir sie durch Erfahrung und Reflexion erworben haben.

§. 64.

Zeit und Raum und die Categorien sind Begriffe, die sich zwar in der Erfahrung und durch dieselbe entwickeln, aber nicht aus derselben entspringen; man kann also wol den Besitz dieser reinen Erkenntniß durch empirische Deduction entdecken, aber die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs muß durch eine transscendentale Deduction dargethan werden.

§. 65.

Bey Zeit und Raum erhellet die unumgängliche Nothwendigkeit einer transscendentalen Deduction nicht so deutlich, wie bey den reinen Verstandesbegriffen. Dort geht eine ganze Wissenschaft, die Geometrie, sicher durch lauter Erkenntnisse a priori fort, ohne erst ihre gesetzmäßige Abkunft zu beweisen; denn da sie blos auf

die

die äußere Sinnenwelt geht, und Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, so werden ihr ihre Gegenstände durch die Erkenntniß selbst unmittelbar gegeben. Hingegen die reinen Verstandesbegriffe reden von Gegenständen blos durch Prädicate des reinen Denkens; sie beziehen sich also auf Gegenstände ohne Bedingungen der Sinnlichkeit, und können doch auch, da sie vor aller Erfahrung sind, auf kein Object der Anschauung ihre Syntheſis gründen. Ja selbst den Begriff des Raums wollen sie über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung hinaus gebrauchen; hier wird also die Nothwendigkeit einer transscendentalen Deduction ganz klar um ihre objective Gültigkeit und die Schranken ihres Gebrauchs zu erklären.

§. 66.

Die transscendentale Deduction der Vorstellungen von Zeit und Raum hat keine Schwierigkeit; denn da sie, als subjective Formen unseres Anschauungs-Vermögens, Bedingungen aller Erscheinungen sind, so müssen sie auch Bedingungen aller Gegenstände seyn, die uns erscheinen, d. h. die uns durch Anschauung gegeben werden; die Syntheſis in denselben hat objective Gültigkeit.

§. 67.

Aber nicht so mit den Categorien, diese sind subjective Formen und Bedingungen, nicht der sinnlichen Anschauung, sondern des Denkens; es wäre also möglich, daß uns Gegenstände erschienen, die sich gar nicht auf die Functionen des Verstandes bezögen, die der Verstand seiner Einheit gar nicht gemäß fände. Wie können also jene Verstandesbegriffe allgemeine noth-

wendige Objectivität haben? Hier hat die Frage weit mehr Schwierigkeit.

§. 68.

Sich blos auf Erfahrung berufen, und sagen, daß sie unabläſſig Beyſpiele einer ſolchen Uebereinſtimmung darbiete, dies geht nicht an, denn die Categorien enthalten abſolute Nothwendigkeit; ſie können alſo nicht aus Erfahrung entſpringen, noch durch die Erfahrung diejenige objective Gültigkeit beweiſen, die ſie haben müſſen, wenn ſie wirkliche Begriffe a priori und keine leere Hirngeſpinſte ſind.

* * *

Anmerk. Objective Realität heißt bey unſerm Philoſophen weiter nichts als Sinnenwahrheit, ſinnliche Darſtellbarkeit, und ein Object iſt ihm das, was ſich uns wirklich außerhalb unſeres bloßen Denkens, oder als außer unſerer Erkenntniß liegend darſtellt. Dies vorausgeſetzt, wird es auf den erſten Anblick klar, warum die Categorien mehr als die Vorſtellungen von Zeit und Raum ihre objective Gültigkeit erſt darthun müſſen. Zeit und Raum ſind die Bedingungen des Aeußern an den Gegenſtänden, die Categorien hingegen ſtellen ihr Innres vor, das Aeußere aber iſt gerade das, was durch Anſchauung ſich darſtellt, das Innere hingegen nicht; daher iſt freylich die Objectivität des Raums, oder ſeine Darſtellbarkeit außerhalb des Begriffs in der ſinnlichen Anſchauung unmittelbar evident, weil er die Bedingung dieſer Anſchauung ſelber, mithin ſeine Vorſtellung ohne Anſchauung, alſo ohne Objectivität im obigen Sinn gar nicht möglich iſt. Hingegen wie die Vorſtellung eines nicht-ſinnlichen Dings, die wir noch vor aller Erfahrung haben, ſinnliche Realität hat und haben kann, dies bedarf ſchon

einer

einer weitern Erklärung. Uebrigens begreife ich doch nicht, warum Kant die transscendentale Deduction der Categorien so mühevoll und schwer vorstellt, denn mir scheint sie eben so leicht zu seyn, als die des Raums und der Zeit. Die Categorien sind die möglichen Formen etwas zu denken, allgemeine Vorstellungen des Objectiven; ohne unser Vorstellen aber kann es für uns keine Gegenstände geben, mithin müssen alle uns wirklich erscheinende Gegenstände in diesen Formen — oder gar nicht — gedacht werden, wenn sie aber nicht gedacht werden, so sind sie für uns auch nichts. Erscheinungen also, die der Einheit des Verstandes nicht gemäß wären, von denen wüßten wir nichts, es wären nur blinde Anschauungen; mithin ist die objective Realität der Categorien, so wie Kant objective Realität nimmt, eben so evident, wie die der reinen Anschauungen, aber auch eben so tautologisch wie diese. Durch die Categorien wird die Sinnlichkeit verständlich, so wie durch die Anschauungen der Verstand oder die Categorien sinnlich werden; denn die Categorien stellen das wirklich vor, was die Sinnen geben, und die Sinnen geben das wirklich her, was die Categorien denken, ohne Sinnen aber und Verstand, das heißt, ohne ein Etwas, das sich darstellt, und ohne das Bewußtseyn desselben ist für uns kein sich uns in unserm Bewußtseyn darstellender Gegenstand möglich; folglich muß jeder Gegenstand von der Art durch die Sinnen nach ihrer Weise angeschaut und durch den Verstand nach seiner Weise gedacht werden, oder er ist für uns nichts, das sich uns darstellt — — In der That, so könnten wir noch lange fortmachen, aber was sollen uns alle diese tautologische Sätze? Nach einer solchen objectiven Realität fragen wir gar nicht, sondern darnach, ob wir nun ewig uns in diesem Zirkel herumdrehen, oder dies alles als bloßes Werk unseres subjectiven Vermögens, oder

aber

aber zugleich auch als Resultat eines von uns verschiedenen absoluten Realgrunds ansehen müssen. Kant nimmt das zweyte an, als ob er es bewiesen hätte, aber er hat es nicht bewiesen, daher bleibt uns das dritte wenigstens frey, und das können wir auch allein gegen unsere Vernunft verantworten.

## Uebergang zur transscendentalen Deduction der Categorien. p. 124 — 129.

§. 69.

Synthetische Vorstellung und ihr Gegenstand können nur in zwey Fällen nothwendigerweise zusammentreffen: 1) wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder 2) wenn diese jenen möglich macht. Die erste Beziehung ist blos empirisch, und der Fall bey allem, was zur Empfindung gehört. Der zweyte Fall tritt bey Vorstellungen a priori ein.

§. 70.

Vorstellungen machen Gegenstände möglich, nicht nur wenn sie dieselbe ihrem Daseyn nach hervorbringen, sondern auch, wenn sie Bedingungen sind, Gegenstände zu erkennen.

§. 71.

Bedingungen aller Erkenntniß von Gegenständen sind Anschauung und Begriff.

§. 72.

Die erste Bedingung liegt der Form nach a priori allen Objecten im Gemüthe zum Grund, daher müssen alle Objecte damit übereinkommen.

§. 73.

Eben so wird auch die zweyte Bedingung a priori im Gemüthe liegen, wenn der Verstand

in

in sich selber Begriffe enthält, durch die allein etwas als Gegenstand gedacht werden kann. Solche Begriffe haben alsdann als Bedingungen möglicher Erfahrung der Form des Denkens nach objective Gültigkeit.

§. 74.

Demnach beruht die transscendentale Deduction der Categorien auf dem einzigen Princip, daß sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung a priori erkannt werden. Die Entwicklung dieser Begriffe in der Erfahrung ist ihre Illustration; hingegen diese Beziehung auf mögliche Erfahrung macht erst ihre nothwendige Beziehung auf Objecte begreiflich.

§. 75.

Dadurch bleiben wir in der Mitte zwischen Locke, der diese Begriffe aus der Erfahrung ableitete, und doch damit über alle Erfahrung hinausging, und zwischen David Hume, der zum letztern Begriffe a priori forderte, aber ihre objective Gültigkeit hernach nicht begreifen konnte; daher er sie gleichfalls aus der Erfahrung ableitete, aber eben deswegen ihre objective Gültigkeit leugnete — jener öffnete der Schwärmerey, dieser dem Scepticismus Thür und Thor.

§. 76.

Wir setzen jetzt nur noch zu dem allem die Erklärung der Categorien hinzu: es sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, wodurch die Anschauung desselben, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen, als bestimmt angesehen wird.

Anmerk.

Anmerk. 1. Dieser Uebergang bestätigt das, was wir oben schon bemerkt haben, daß die Deduction der Categorien so schwer nicht ist, als es unser Philosoph vorgiebt. Es kommt alles auf die Frage an, ob sie a priori Bedingungen sind, irgend etwas als ein Object zu denken, oder die Vorstellung des Mannigfaltigen der Anschauung zu bestimmen; denn wenn sie dieses sind, so ist ihre nothwendige objective Gültigkeit für sich klar; daß sie aber solche Bedingungen sind, das läßt sich gar leicht zeigen, so bald man nur unser wirkliches Denken als Thatsache beobachtet, und es in seine Elemente auflöst. Allein dadurch wird das, was doch die Hauptsache der Critik zu seyn scheint, die Behauptung, daß diese Begriffe ursprünglich blos subjectiv seyn, und wir also schlechterdings kein Recht haben, von einem Ding an sich als dem letzten Realgrund unserer Vorstellungen zu reden, gar nicht bewiesen; daher mußte ein anderer Weg eingeschlagen werden, um diese Absicht zu erreichen. Kant mußte unser Denken als Vermögen betrachten, und jene Vorstellungen als ursprüngliche Form desselben, mithin als gegründet in demselben ansehen. Dieses nun vorausgesetzt, müssen sie freylich in Ansehung der Erfahrung a priori, und zugleich für diese Erfahrung nothwendige und allgemeine Bedingungen seyn. Wie steht es aber alsdann um den Beweis? woher will er dieses Vermögen so kennen, daß er uns sagen kann, was dazu gehöre? durch Beobachtung erkennen wir keine Kräfte, sondern nur Thatsachen, und ohne Beobachtung gar nichts; denn auch die Begriffe, die wir etwa zum Grunde legen möchten, müssen wir erst aus Beobachtungen ziehen, und so sind auch diese zuletzt nichts anders als Facta. Wenn wir also unserm Philosophen nicht auf sein bloßes Wort glauben sollen, so wird es sich bald zeigen, daß wir, statt einer Demonstration, im Zirkel herumgeführt werden.

den. „Raum und Zeit und die Categorien ſind Vor„ſtellungen, die ſich a priori auf Objecte beziehen, „denn ſie ſind Bedingungen alles Anſchauens und Den„kens, ſie ſind aber dieſes, weil ſie Formen unſeres „Anſchauung- und Denkvermögens ſind, und dieſes „ſind ſie, weil ſie a priori ſind und Nothwendigkeit „enthalten — das heißt, weil ſie ſich a priori auf Ob„jecte beziehen;„ darauf wird wol die ganze Deduction hinauslaufen, doch wir wollen nichts vorgreifen.

Anmerk. 2. Kant will uns einen Mittelweg zwiſchen Locke und Hume zeigen, und uns ſo zwiſchen Schwärmerey und Scepticiſmus zur Wahrheit führen; ich weiß aber nicht, ob es uns mit dieſer Wahrheit gedient iſt, denn ſie beruht zuletzt auf der Entdeckung, daß keine Erfahrung, keine Erkenntniß von wirklich ſich uns darſtellenden Objecten möglich ſey, ohne Begriffe, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, und daher a priori ſind, nicht durch die Erfahrung erſt gegeben werden, ſondern ſie ſelber möglich machen, das heißt, ohne urſprüngliche Vorſtellungen von Objecten, die ſich uns darſtellen; und aus dieſer Entdeckung zieht er das Reſultat, daß von einem andern als ſubjectiven Grund und Urſprung dieſer Vorſtellungen die Rede gar nicht ſeyn könne. Die Prämiſſen ſind, wie wir geſehen haben, richtig, obgleich tautologiſch; aber die Folge nicht, die daraus hergeleitet wird. Wenn ſie es aber wäre, was würden wir damit gegen den Humiſchen Scepticiſmus gewinnen? Daß die Erfahrung, um Erfahrung zu ſeyn, Begriffe oder Vorſtellungen von Objecten vorausſetze, und daß alſo dieſe Begriffe für die Erfahrung abſolute oder allgemeine Nothwendigkeit haben, dies hat wol Hume nie geleugnet; aber daß dieſe Vorſtellungen von Objecten aus einem von unſerm Denkvermögen verſchiedenen abſoluten Realgrund entſpringen, davon, ſagt er, können wir keine Gewißheit erlan-

erlangen. Iſt denn aber dies nicht eben das, was die Kant'ſche Critik nicht blos bezweifelt, ſondern als ein leeres Hirngeſpenſt verwirft? Was ſoll uns alſo eine objective Realität und Nothwendigkeit, die von der Humiſchen ſubjectiven Nothwendigkeit blos dem Namen, aber nicht dem Werth nach verſchieden iſt? Daß wir z. E. um Erſcheinungen in einer Folge auf oder aus einander zu erkennen, dieſe Folge objectiv denken, mithin durch den Begriff der Cauſalität vorſtellen müſſen, dies iſt in einer künſtlichen Sprache idem per idem, wie ſollt es Hume jemals geleugnet haben? Aber daß der Grund davon, daß wir dieſen Begriff der Cauſalität wirklich haben, und durch denſelben eine objective Folge vorſtellen, nicht blos in dem denkenden Subject, ſondern in einem dieſe Vorſtellung erzeugenden Realgrund liege, dies bezweifelt jener Skeptiker, und unſer Philoſoph leuguet es gar als ein leeres Hirngeſpenſt, und giebt uns dafür eine objective Realität zum Beſten, die wir nicht wiſſen wollen, weil ſie an ſich klar iſt — Er führt uns alſo nur noch tiefer in den Scepticiſmus hinein, oder hilft ihm vielmehr damit ab, daß er das, was Hume wenigſtens noch vermuthen läßt, als Unſinn ganz verwirft. So wie aber hier der Humiſche Scepticiſmus, inſofern er durch die Critik vernichtet oder verbeſſert werden ſoll, in ein falſches Licht geſetzt wird; denn Kant thut immer, als ob Hume es bezweifelt hätte, daß unſere Erfahrungserkenntniß eine wirkliche Erfahrungserkenntniß, unſere objective Vorſtellungen wirkliche objective Vorſtellungen ſeyn; — eben ſo wird auch Lockes Syſtem unrichtig angegeben. Dieſer Philoſoph wollte wol nicht den Urſprung der reinen Verſtandesbegriffe aus der Erfahrung, die durch ſie erſt möglich wird, ableiten, ſondern nur unſere deutliche Erkenntniß derſelben. Was wir durch Abſtraction lernen, das muß ja ſchon in dem, wovon es abſtrahirt

wird,

wird, noch vor unſerer Abſtraction liegen; aber ohne Abſtraction werden wir es nicht wiſſen, nicht deutlich erkennen. Durch Erfahrung werden alſo jene Begriffe in Anſehung unſerer Einſicht, aber nicht in Anſehung ihres wirklichen Seyns gegeben. Daß dies Lockes Sinn war, iſt leicht zu erweiſen; wie hätte er ſonſt mit dieſen Begriffen über die Erfahrung hinausgehen können, wenn er ſie nicht aus einem andern Grunde als der Erfahrung hergeleitet hätte? Nehmen wir nun Lockes und Humes Syſtem nach dem wahren Sinn ihrer Urheber, ſo iſt es klar, wie uns Kant ſo herrlich mittendurch zur Wahrheit führt. Beide, ſowol Hume als Locke, geben es zu, was man auch gar nicht bezweifeln kann, daß alle Erfahrung objective Vorſtellungen enthalte, und durch dieſelben nothwendig beſtimmt werde; aber über den Grund dieſer urſprünglichen objectiven Vorſtellungen dachten ſie verſchieden. Ihre Erkenntniß leitete Locke aus der Erfahrung her, und eben ſo auch Hume; aber dieſer meinte, daß man über den eigentlichen Urſprung gar nichts entſcheiden könne, ob er blos ſubjectiv ſey, oder in einem fremden abſoluten Dinge liege; Locke hingegen leitete nach der Indication unſerer Erkenntniß den Urſprung jener Vorſtellungen aus einem ſolchen hinter dieſem Facto verborgen liegenden abſoluten Realgrund her — nicht zwar durch ſinnliche Darſtellung, aber doch durch einen unverwerflichen Vernunftſchluß. Daher ging er mit dieſen Begriffen ſicher über die Erfahrung hinaus, nicht um dieſe überſinnliche Gegenſtände durch jene Begriffe darzuſtellen, ſondern um ſie als die Urſachen derſelben und der durch ſie uns vorgeſtellten Objecte vorauszuſetzen; da im Gegentheil Hume dieſen Schluß, weil er ſich nicht ſinnlich realiſiren läßt, eben nicht für ein Hirngeſpenſt, aber doch für ungewiß ausgab. Wie weicht nun Kant dieſen beiden Extremen aus? damit, daß er

das, was Hume als ungewiß bezweifelt, aus eben dem Grunde als völlig ungültig verwirft, alles zuletzt auf unser subjectives Vorstellungsvermögen reducirt, und zur Schadloshaltung uns mit einer objectiven Realität tröstet, die noch kein Mensch bezweifelt hat. Ob wir nun für diese Rettung der Wahrheit sehr dankbar zu seyn Ursache haben, dies mögen meine Leser selber beurtheilen

## Zweyter Abschnitt.
## Transscendentale Deduction der Categorien.

### Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.
pag. 129 — 131.

§. 77.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann blos durch die Sinnen empfangen werden; hingegen jede Verbindung ist ein Act der Spontaneität, eine Verstandeshandlung, also die einzige Vorstellung, die nicht durch die Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte verrichtet werden kann. Wir nennen es Syntheſis, weil nichts im Object als verbunden vorgestellt werden kann, ohne es selbst verbunden zu haben.

§. 78.

Diese Verstandeshandlung ist nur Eine für alle Verbindungen, und wird von aller Analysis vorausgesetzt.

§. 79.

Es setzt aber der Begriff der Verbindung, als Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, auch noch den der Einheit voraus.

§. 80.

§. 80.

Die Vorstellung dieser Einheit entsteht nicht aus der Verbindung, sondern die Verbindung aus ihr.

§. 81.

Hingegen ist diese Einheit, die a priori vor aller Verbindung ist, nicht die Categorie der Einheit, denn Categorien sind selbst Verbindung; sie wird also vielmehr von ihnen schon vorausgesetzt, und muß in dem Grunde der Möglichkeit des Verstandes selber gesucht werden.

* * *

Anmerk. Hier geht unser Philosoph sehr bedächtig Schritt vor Schritt. Alles Verbinden ist ein Act des Denkens, eine Erzeugung des Verstandes, nicht des Verbundenen; hierzu hat er Vorstellung der Einheit nöthig, auch diese Einheit ist keine Erzeugung der Verbindung, sondern noch vor aller Verbindung in dem Verstande selber, der Grund aller Möglichkeit desselben, und hiemit der Grund der Categorien — — Dies alles geben wir zu, und wollen nun sehen, wohin es uns führt. Indessen machen wir nur diese einige kurze Bemerkung: Das Mannigfaltige der Vorstellungen, sagt Kant, wird blos empfangen, und also die Vorstellung desselben durch das Object gegeben; die Verbindung hingegen ist nur durch den Verstand, und nie durch das Object möglich — — Was folgt hieraus? daß die Verbindung, die wir in einem Object vorstellen, ursprünglich nicht durch dieses Object in unser Denken, sondern durch unser Denken in dieses Object hineinkommt. Dies ist kein Zweifel, denn dies Object ist ja zunächst nur Vorstellung in uns, und außer unserm Vorstellen nichts. Das Mannigfaltige ist die Materie, die vorgestellt wird, diese muß nun freylich

lich als wirklich vorhanden vorgestellt werden, also unsere Vorstellung als durch sie gegeben erscheinen, wenn sie sich uns darstellen soll. Hingegen die Verbindung dieses Mannigfaltigen ist die Darstellung selbst, dadurch wird das Object erst möglich, wie kann sie also durch dasselbe erzeugt werden? es ist ein Act, den wir a priori verrichten müssen — daß wir nun aber diesen Act wirklich verrichten, daß wir ein Mannigfaltiges so verbinden, als ob wir es so verbunden empfangen hätten, muß wol davon der Grund, weil er nicht in dem vorgestellten Object liegen kann, in uns allein und mit Ausschließung eines diesem vorgestellten Object entsprechenden absoluten Dings gesucht werden?

---

## Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception. p. 131 — 136.

§. 82.

Alle meine Vorstellungen muß das **Ich denke** begleiten können, sonst wäre etwas unmögliches, oder was für mich nichts ist, Vorstellung.

§. 83.

Vorstellungen, die einem Subject noch vor allem Denken gegeben seyn können, heißen Anschauungen; ihr Mannigfaltiges muß sich also in dem Subject, in dem es angetroffen wird, auf das **ich denke** beziehen.

§. 84.

Diese Vorstellung gehört nicht zur Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Denkens, ist ein Act des Verstandes. Sie heißt reine Apperception, weil sie durch keine wirkliche Vor-

stel-

ſtellung gegeben iſt; urſprünglich, weil ſie alles Bewußtſeyn, alle wirkliche Vorſtellungen begleitet, und ihre Einheit iſt transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns, weil ſie Erkenntniſſe a priori möglich macht.

§. 85.

Dieſe durchgängige Identität der Apperception eines in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen iſt nur möglich, nicht durch empiriſches Bewußtſeyn, denn dies iſt immer zerſtreut, ſondern durch Bewußtſeyn der Syntheſis der Vorſtellungen; nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn verbinden kann, iſt es möglich, mir die Identität des Bewußtſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorzuſtellen; analytiſche Einheit der Apperception ſetzt eine ſynthetiſche voraus.

§. 86.

Alle Verbindung aber liegt nicht in den Gegenſtanden, ſondern im Verſtande als ſeine eigene Verrichtung.

§. 87.

Wenn alſo gleich der Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception blos analytiſch iſt, ſo erklärt er doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, denn nur durch die Verbindung dieſes Mannigfaltigen in einem Bewußtſeyn iſt jene Identität möglich. Dieſe Verbindung aber iſt eine Syntheſis a priori, und beruht auf der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, unter dieſer alſo muß alles ſtehen.

Anmerk. Wahrlich, ein bewundernswürdiger Tiefsinn ist in diesen §§. verborgen, ein heiliges Dunkel umhüllt diese Vorstellungen, und was lernen wir, wenn wir zuletzt den geheimen Sinn dieser neuen Sprache erforscht haben? Ich wenigstens kann nichts anders herausbringen, als folgende Sätze: In allen meinen Vorstellungen muß durchgängige Einheit des Selbstbewußtseyns liegen, diese Einheit aber ist nur dadurch möglich, daß alle meine Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbunden werden; also muß der Verstand in dieser ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseyns das Mannigfaltige der uns in der Anschauung gegebenen Vorstellungen verbinden, wenn wir sie unsere Vorstellungen nennen sollen. Wer wird nun wol diese Sätze leugnen? wer aber auch sich einbilden, dadurch etwas in unserer Erkenntniß ihrem Inhalt nach erklärt zu haben? Ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception in Ansehung des Mannigfaltigen der Anschauung ist nichts anders, als das selbstthätige Vorstellen oder Bewußtseyn dieses gegebenen Mannigfaltigen, oder ein Denken, wodurch etwas außer dem Denken so gesetzt wird, daß es uns als gegeben erscheint; dies Denken ist nun freylich nothwendig, wenn dergleichen etwas gedacht werden soll, und muß vom Verstande a priori verrichtet werden im Bezug auf dies Etwas, das durch dies Denken als gegeben vorgestellt wird; aber deswegen ist es nicht nothwendig, daß überhaupt so etwas gedacht werde, und wenn so etwas wirklich gedacht wird, so liegt der Grund davon zwar nicht in dem, was gedacht wird, aber deswegen auch nicht in dem denkenden Verstande allein, sondern in diesem und in einem dem gedachten Object entsprechenden und für sich bestehenden Dinge zugleich, wenigstens kann und darf die Critik ein solches Urding nicht ausschließen.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs. p. 136 — 139.

§. 88.

Alles Mannigfaltige der Anschauung, sofern es uns gegeben, als etwas uns afficirendes, außer unserm Vorstellen vorhandenes, mithin sinnlich vorgestellt wird, muß unter den Bedingungen des Raums und der Zeit stehen; eben dieses Mannigfaltige, insofern es in einem Bewußtseyn muß verbunden werden, muß den Act der Apperception, ich denke, gemein haben, gedacht werden können, muß unter Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception stehen.

* * *

Anmerk. Die Leser müssen nur nicht müde werden, sich immer in solchen identischen Sätzen herumführen zu lassen, sie lernen zwar mehr nicht, als daß das, was von uns als ein wirkliches Ding vorgestellt werden soll, von uns so müsse gedacht werden können, daß es durch unser Denken wirklich so vorgestellt werde, allein die Folge wird schon lehren, wie wichtig das ist.

§. 89.

Verstand ist das Vermögen zu erkennen, Erkenntniß ist Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object, Object ist, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer Anschauung vereinigt ist, Vereinigung fordert Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis, mithin ist diese Einheit Bedingung der Möglichkeit der Beziehung der Vor-

stellungen auf einen Gegenstand, also ihrer objectiven Gültigkeit, also der Erkenntniß überhaupt, und alles Verstandesgebrauchs.

* * *

**Anmerk.** Wir kommen immer noch keinen Schritt weiter; wenn etwas erkannt werden soll, wenn Vorstellungen objective Gültigkeit haben sollen, so muß dies Etwas in einem ursprünglichen Bewußtseyn zusammengefaßt, so müssen diese Vorstellungen synthetisch in einem objectiven Bewußtseyn vereinigt werden — — was hilft uns dies alles? ist nun damit erklärt, daß und warum wir ursprünglich so denken, vorstellen, erkennen, oder heißt dies nicht vielmehr nur das Factum unseres objectiven Denkens analysiren, und die Elemente, die wir durch die Abstraction gefunden haben, darlegen? Wir denken ein Objeet, wenn wir ein Mannigfaltiges so vorstellen und in einem Bewußtseyn verbinden, daß es uns als gegeben und nicht blos in unserm Bewußtseyn, sondern im Object selbst verbunden erscheint, mithin kann weder dies Mannigfaltige, noch seine Verbindung durch dieses Object gegeben oder erzeugt seyn, denn erst durch dies Mannigfaltige und seine Verbindung in einem Bewußtseyn wird dies Object erzeugt. Müssen wir dann nun aber hier allein stehen bleiben, oder ist die synthetische Einheit der Apperception, das ursprünglich objective Denken, deswegen, weil es keine Erzeugung dessen, was dadurch gedacht wird, seyn kann, eine solche Verrichtung des Verstandes, daß alle Voraussetzung eines absoluten Dings dadurch ausgeschlossen wird? Wenn wir sagen, synthetische Einheit des Bewußtseyns macht unsere Erkenntniß objectiv, so ist dies ein ganz tautologischer Satz, denn das Objective ist eben das, was die Einheit des Bewußtseyns zu einer synthetischen Einheit macht; was ist nun dadurch erklärt?

§. 90.

§. 90.

Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich blos selbst bedarf, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden.

* * *

Anmerk. Fast möchte ich sagen, daß wir ein bisgen vexirt werden. Eine Bedingung, deren nur ich bedarf, und eine Bedingung, unter der die Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden, ist dies wol zweyerley? Alles Denken, als Denken, erfordert Einheit dieses Denkens, damit kommen wir aber freylich nicht über unser Denken hinaus zu wirklichen Objecten, hierzu ist nöthig, daß durch dies Denken etwas außer dem Denken vorgestellt, etwas objectiv gedacht werde, Denken aber erfordert Einheit, mithin objectives Denken objective Einheit — dies aber liegt schon ganz in dem Begriff synthetischer Einheit, ist also wiederum ein blos identischer Satz.

§. 91.

Dieser Grundsatz gilt nicht für jeden Verstand, sondern nur für den menschlichen, dessen reine Apperception noch nichts Mannigfaltiges enthält; für diesen aber so unvermeidlich, daß er sich von einem andern Verstand, der selbst anschauete, oder dem eine andere Anschauung gegeben wäre, gar keinen Begriff machen kann.

Anmerk. Wie kann also Kant von einem Verstande reden, durch dessen Selbstbewußtseyn das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde? Uebrigens ist auch dieser §. müßig. Wir erkennen so, daß uns das Object unserer Erkenntniß nicht durch dies Denken und in demselben, sondern als anderwärts und außer demselben gegeben erscheint; um also etwas zu erkennen, muß unser Verstand über sein Bewußtseyn hinausgehen, und außer demselben etwas vorstellen, d. h. synthetische Einheit der Apperception ist der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauchs — idem per idem — liegt nun aber, wenn von Grund und Ursprung die Rede ist, diese synthetische Einheit der Apperception in dem Verstande allein, weil sie nicht in dem vorgestellten Object liegen kann, oder weil ohne sie für uns kein Object zu erkennen möglich ist?

## Was objective Einheit des Selbstbewußtseyns sey. p. 139 — 140.

### §. 92.

Die transscendentale Einheit der Apperception ist die, wodurch alles in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff von einem Object erst vereinigt, mithin Erkenntniß erst erzeugt wird; sie ist also allgemein und nothwendig, folglich allein objectiv, denn da steht blos die reine Anschauung in der Zeit als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseyns lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen zu dem einen **Ich denke**, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt.

§. 93.

§. 93.

Die empirische Einheit des Bewußtseyns ist die Bestimmung des innern Sinns, dadurch das Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird; da hängt das Bewußtseyn des Mannigfaltigen von empirischen Bedingungen ab, und seine Einheit durch Association der Vorstellungen betrifft selbst eine Erscheinung, und ist daher blos subjectiv-gültig, und ganz zufällig.

* * *

Anmerk. Ich muß es immer wiederholen. Unter einer ganz neuen Terminologie werden mit vieler Kunst lauter Sätze versteckt, die, wenn sie in einem deutlichern Dialect vorgetragen werden, zwar himmelfeste Wahrheiten enthalten, aber schlechterdings nichts erklären, und uns also keinen Schritt weiter bringen. Unser wirkliches Denken in concreto wird ganz a posteriori bestimmt, es hängt allezeit von dem ab, was wir denken, dies erscheint uns als vorhanden noch vor allem Denken, und als unser Bewußtseyn leitend, daher ist dies Denken blos subjectiv und zufällig; wir erfahren dadurch blos, was wir denken und wie wir denken, und nicht, daß es an sich so seyn muß. Allein dies Denken in Concreto ist mit seinem ganzen Inhalt doch nur unser Denken, Vorstellung in uns, obgleich das Vorgestellte außer unserm Vorstellen erscheint; es kann also nicht wirklich so erzeugt seyn, wie es scheint, durch die von uns gedachten Objecte, sondern diese Vorstellungen müssen von uns selbst erst durch ein ursprüngliches Denken und Anschauen erzeugt werden. Wir müssen schlechterdings das, was wir empirisch anschauen und denken, mithin wahrnehmen sollen, erst a priori durch eine reine Anschauung und Synthesis dieser Anschauung

ſchauung urſprünglich ſo vorſtellen, daß wir hernach dieſer Vorſtellungen a poſteriori uns bewußt werden. Mit einem Wort, noch vor aller wirklichen Wahrnehmung eines Objects in der Erfahrung müſſen wir erſt ein noch nicht wirklich vorgeſtelltes Mannigfaltiges der Anſchauung ſo in einem urſprünglichen Bewußtſeyn verknüpfen, daß ſich uns hernach ein Object in der Wahrnehmung wirklich darſtellt. Nun kann freylich dies urſprüngliche Anſchauen und Denken nicht a poſteriori, nemlich durch das, was dadurch erſt dargeſtellt wird, gegeben ſeyn, ſondern es liegt a priori noch vor demſelben in uns, und iſt eben deswegen nothwendig und allgemein-gültig oder objectiv, als Erzeugung aller objectiven Erkenntniß; aber liegt es denn nun in unſerm Vermögen ſo, daß es keines fremden abſoluten Realgrundes mehr bedarf? Dieſen ſchließt Kant ſtets als gänzlich unzuläſſig ohne alles Recht aus, da uns doch unſere Erkenntniß ſelbſt zu dieſer Vorausſetzung führt. Dieſe beide §§. enthalten alſo wieder nichts, als die längſt bekandten Sätze: Wenn wir Objecte denken ſollen, ſo iſt es nothwendig, daß wir erſt ihre Vorſtellung in unſerm Bewußtſeyn erzeugen, und ſo erzeugen, wie wir ſie denken ſollen, aber das Factum ſelber iſt nicht nothwendig; wie kann nun aber aus jener blos hypothetiſchen Nothwendigkeit und Priorität folgen, daß unſer Erkenntnißvermögen allein die Quelle des Factums iſt? folgt aber dieſes nicht, ſo giebt uns eben die Zufälligkeit deſſelben, verbunden mit ſeiner wirklichen Beſchaffenheit, eine zuverläſſige Indication auf einen verborgenen abſoluten Realgrund, der unſer Vermögen ſo beſtimmt, daß eine ſolche objective Erkenntniß wirklich entſpringt.

---

Die

Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe. p. 140 — 142.

§. 94.

Ein Urtheil ist die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwey Begriffen: diese Erklärung der Logiker ist fehlerhaft, denn sie bestimmt nicht, worinnen dieses Verhältniß bestehe.

§. 95.

Ein Urtheil, wenn die in ihm gegebenen Erkenntnisse als dem Verstande angehörige betrachtet, und ihre Beziehung von dem blos subjectiven Verhältniß nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft unterschieden wird, ist vielmehr die Art, gegebene Erkenntniß zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen.

§. 96.

Dies zeigt das Verhältnißwörtchen Ist, denn dieses unterscheidet die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven, und bezeichnet ihre Beziehung auf die ursprüngliche Apperception und ihre nothwendige Einheit, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. E. Körper sind schwer.

§. 97.

Diese Vorstellungen gehören zwar nicht nothwendig zusammen in der empirischen Anschauung, sondern vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen, wodurch allein ein Verhältniß objectiv gedacht, das ist, geurtheilt wird, da im Gegentheil ein Verhältniß nach Gesetzen der Association allezeit zufällig und blos subjectiv ist.

Anmerk.

Anmerk. Wenn geurtheilt wird, ſo werden Vorſtellungen mit einander verglichen, und unſer Bewußtſeyn durch ihr Verhältniß gegen einander beſtimmt; dies iſt ein Factum, und dieſes Factum iſt jederzeit nur zufällig und ſubjectiv, das heißt, unſer Denken, unſer Urtheilen, die Beſtimmung unſeres Bewußtſeyns erſcheint hier abhängig von ſchon gegebenen Vorſtellungen, wir können alſo jedesmal nur ſagen, daß wir jetzt ſo urtheilen, aber nicht, daß es wirklich ſo ſey, und ſeyn müſſe. Die Vorſtellungen geſellen ſich in einem Bewußtſeyn zuſammen, oder ſie heben ſich auf, dies wiſſen oder urtheilen wir; aber dieſe Verknüpfung iſt nicht nothwendig, alſo auch nicht objectiv-gültig, ob ſie gleich als in einem Object gegründet vorgeſtellt wird. Allein dies Factum gehört einmal zu unſerm Verſtande, es ſind unſere Vorſtellungen; dies könnten ſie aber nicht ſeyn, ſie könnten ſich nicht in einem empiriſchen Bewußtſeyn ſo zuſammengeſellen, wenn ſie nicht erſt im Verſtande ſelbſt in einem urſprünglichen Bewußtſeyn verknüpft würden. Dieſe urſprüngliche Verknüpfung iſt a priori; denn dadurch wird das Urtheil ſelbſt erſt erzeugt, ſie iſt alſo nothwendig für dieſes Factum, und objectiv-gültig, denn nur dadurch, daß die Vorſtellungen urſprünglich in einem Bewußtſeyn verknüpft werden, können und müſſen ſie ſich nun auch im empiriſchen Bewußtſeyn zuſammengeſellen. Mithin beſteht die Form der Urtheile nicht blos darinnen, daß ein Verhältniß zweyer Begriffe vorgeſtellt wird, denn dies kann blos ſubjectiv-gültig, mithin kein wahres Urtheil ſeyn, ſondern daß dies Verhältniß dadurch, daß die Vorſtellungen urſprünglich in einem Bewußtſeyn verknüpft werden, als nothwendig und objectiv-gültig gedacht wird. Die Leſer mögen jetzt ſelbſt urtheilen, was ſie durch dieſe Erklärung des Urtheilens gewinnen. Es iſt daſſelbe wieder, was wir ſchon in dem vorhergehenden §.

gelernt haben, nemlich die unbezweifelte Wahrheit, daß jedes Urtheil, als ein Factum betrachtet, blos zufällig und subjectiv iſt, weil wir dadurch nur erkennen, was jetzt in unſerm Bewußtſeyn vorgeſtellt wird; daß es aber, um das zu ſeyn was es wirklich iſt, um in unſerm Bewußtſeyn wirklich ſo vorgeſtellt zu werden, wie es vorgeſtellt wird, nothwendigerweiſe noch vor aller empiriſchen Wahrnehmung ein Vorſtellungsvermögen ſo erzeugt werden müſſe — — und dies ſollte eine Verbeſſerung der bisherigen Erklärung eines Urtheils ſeyn? Wenn die Logiker ſagen, ein Urtheil ſey die Vorſtellung des Verhältniſſes zwiſchen zweyen Begriffen, ſo ſetzen ſie dabey als für ſich verſtändlich voraus, daß dieſe Vorſtellung freylich erſt im Vorſtellungsvermögen ſo erzeugt werden müſſe, wie ſie hernach als in den Begriffen gegründet dargeſtellt werde; wozu ſollten ſie alſo eine Beſtimmung, die in der Sache ſelber liegt, noch beſonders ausdrücken? Hingegen iſt es bisher noch niemand eingefallen, dieſe Nothwendigkeit, das, was wir wirklich denken, urtheilen, vorſtellen ſollen, in unſerm Vorſtellungsvermögen erſt zu erzeugen, als eine befriedigende Erklärung der objectiven Gültigkeit unſerer Vorſtellungen anzuſehen. Unſere Vorſtellungen und Urtheile ſind objectiv-gültig, dies hat einen doppelten Sinn; entweder heißt es nur ſoviel: ſie laſſen ſich wirklich darſtellen, ſinnlich realiſiren; oder: ſie entſpringen aus einem für ſich beſtehenden abſoluten Realgrund, und entſprechen demſelben. Im erſtern Verſtande hat die Critik die objective Gültigkeit unſerer Vorſtellungen durch lauter tavtologiſche Sätze erklärt, denn da läuft alles zuletzt in dem Satz zuſammen, unſere Gedanken, Urtheile und Vorſtellungen ſind objectiv-gültig, wenn ſie urſprünglich objectivé gedacht werden. Weil nun dadurch die Objecte, die wir vorſtellen, erſt erzeugt werden, und alſo jenes urſprüngliche Denken nicht aus

die-

dieſen in ihm enthaltenen Objecten entſpringen kann, ſo hebt unſer Philoſoph die Objectivität im andern Sinn völlig auf; dieſer Schluß aber hat keinen Zuſammenhang, und beruht blos auf einer fehlerhaften Verwechſelung der Objecte, die wir vorſtellen, mit denen, die dieſe Vorſtellung erſt geben mögen. Wir können alſo auch dieſen §, wenn wir ihn recht verſtehen, zugeben, und dennoch unſerm Denken, Urtheilen und Vorſtellen eine abſolut-reelle Welt als den letzten Grund deſſelben unterlegen.

---

Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen unter den Categorien als Bedingungen, das Mannigfaltige derſelben in ein Bewußtſeyn zuſammenzufaſſen. pag. 143.

§. 98.

Einheit der ſinnlichen Anſchauung iſt nur möglich durch Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen derſelben in einem ſelbſtthätigen urſprünglichen Bewußtſeyn, durch ſynthetiſche Einheit der Apperception; alles Mannigfaltige wird durch die logiſche Function der Urtheile unter eine Apperception gebracht. Die logiſchen Functionen, ſo fern ſie das Mannigfaltige einer Anſchauung beſtimmen, ſind Categorien, mithin iſt Einheit der ſinnlichen Anſchauung nur durch die Categorien möglich.

* * *

Anmerk. Dieſe Recapitulation bedarf jetzt keiner Erläuterung mehr, ſie iſt nichts anders, als die theure Wahrheit: alle unſere Vorſtellungen müſſen zu unſerm Bewußtſeyn gehören, ſie müſſen alſo alle von uns ſelbſtthätig

thätig gedacht und in einem Bewußtseyn zusammengefaßt werden können; mithin müssen auch unsere sinnliche Anschauungen als unsere Vorstellungen ursprünglich und selbstthätig von uns so gedacht und in einem Bewußtseyn zusammengefaßt werden, daß sie sich uns hernach als zu unserm Bewußtseyn gehörig, obgleich objective, das ist, sinnlich darstellen. Nun heißt die Art, wie dieses möglich ist, oder der hierzu nothwendige Begriff, Categorie; folglich sind die Categorien Bedingungen der Einheit, oder des Denkens aller sinnlichen Anschauungen — — Und hierzu sollte der ganze bisherige Apparat nothwendig gewesen seyn? ich denke vielmehr, daß er nothwendig war, um die Identität dieser Sätze zu verstecken, und uns zu bereden, als ob nun der wahre und letzte Ursprung aller objectiven Erkenntniß entdeckt wäre, indem ihre Elemente durch die Abstraction dargelegt werden.

---

pag. 144 — 146.

§. 99.

Durch die Categorie wird das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt in ein Bewußtseyn zusammengefaßt, oder zu unserer Vorstellung gemacht; sie ist aber selbst nicht Anschauung, gehört zum Verstand, nicht zu den Sinnen, daher setzt sie voraus, daß ihr erst ein Mannigfaltiges der Anschauung anderwärts gegeben werde; dies ordnet und verbindet sie, und so entsteht nun erst eine mögliche Erkenntniß, folglich sind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit aller Objecte, nicht für einen Verstand, der selbst anschaut, sondern blos für den menschlichen, der nur denkt und denken kann,

was ihm anderwärts in der Anſchauung gegeben wird. Warum nun aber der menſchliche Verſtand nur vermittelſt der Categorien und dieſer Categorien a priori denkt, davon können wir eben ſo wenig Grund angeben, als von den Functionen in Urtheilen und von den Bedingungen der Anſchauung.

* * *

Anmerk. Die Categorie iſt das, was übrig bleibt, wenn durch die Abſtraction aus unſerm wirklichen objectiven Denken, aus unſerm Denken ſinnlicher Gegenſtände alle Materie, aller ſinnliche Inhalt hinweggenommen wird. Was iſt nun dies? offenbar nichts anders, als unſer Denken ſelbſt, auf gewiſſe Art modificirt; dadurch kann nun zwar ein ſinnlicher Gegenſtand gedacht werden; und muß dadurch gedacht werden, wenn er je von uns gedacht werden ſoll, weil ohne Denken kein Denken möglich, und weil dies Denken von dem wirklichen Denken ſinnlicher Gegenſtände abſtrahirt worden iſt; hingegen wird dadurch allein, und ſo lange von allem ſinnlichen Inhalt abſtrahirt wird, noch kein Sinnending als wirklich, ſondern nur als möglich vorgeſtellt; dieſer Inhalt muß erſt zu jenem leeren Denken hinzukommen, oder jenes reine Denken muß erſt das Denken eines wirklichen Sinnendings werden, und da bringt es unſer Erkenntnißvermögen, oder vielmehr dies Denken ſelber ſo mit ſich, daß ſein Inhalt nur als durch das Object ſelber gegeben hinzukommen kann; das heißt, daß dies Denken jederzeit das Denken eines Dings iſt, das uns als unſer Denken beſtimmend erſcheint; wenn alſo gleich kein Sinnending anders als durch unſer eigenes auf gewiſſe Art modificirtes Denken deſſelben möglich iſt, ſondern erſt durch daſſelbe urſprünglich erzeugt wird, ſo muß es doch ſtets

ſo

so erzeugt werden, daß das Denken als durch dies Ding bestimmt, mithin als ein sinnlich-objectives Denken erscheint; warum nun aber unser Verstand solche Erzeugungen in sich hat, das können wir nicht sagen — — — Was denken jetzt wol die Leser über diese wichtigen Entdeckungen? Die Kunst, womit unser Philosoph diese Tautologie so schön versteckt hat, werden sie mit mir bewundern; aber daß unser Erkenntnißvermögen alle diese Erzeugungen in sich selber habe, und unabhängig von allem anderwärtigen absoluten Realgrund in sich haben müsse, dies werden sie wol so wenig als ich aus dem Satz herleiten können, der uns lehrt, daß ohne unser Denken kein Gegenstand überhaupt, und also auch kein Gegenstand, der sich uns sinnlich darstellt, gedacht werden könne, oder wirklich gedacht werde; sie werden also wol diese sinnlich-dargestellte Dinge nicht für jene absolute Dinge ansehen, aber sich doch immer noch für vollkommen berechtigt halten, solche absolute Dinge nach der Indication unserer Vorstellungen und zur Befriedigung unserer Vernunft als wirklich vorhanden vorauszusetzen.

## Die Categorie hat nur durch Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung einen gewissen Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge.

pag. 146 — 149.

### §. 100.

Zum Erkenntnisse gehören Begriffe und Anschauungen; unsere Anschauungen sind alle sinnlich; also wird das Denken eines Gegenstands durch die Categorie nur dadurch zum Erkenntniß, wenn sie auf Gegenstände der Sinne bezogen wird.

§. 101.

Sinnliche Anschauung ist entweder rein oder empirisch — reine Anschauung, durch Categorie bestimmt, giebt Erkenntnisse a priori von Gegenständen, aber nur der Form, nicht der Wirklichkeit nach, daher sind mathematische Begriffe nur insofern Erkenntnisse von Dingen, insofern man wirkliche Dinge voraussetzt, die dieser Form gemäß seyn müssen.

§. 102.

Wirkliche Dinge aber im Raum und in der Zeit werden nur in der Wahrnehmung durch empirische Vorstellung gegeben.

§. 103.

Folglich liefern uns die Categorien vermittelst der Anschauung keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, sie dienen nur zur empirischen Erkenntniß, d. i. zur Erfahrung.

* * *

Anmerk. Categorie ist bloßes leeres Denken, ein Abstractum, das freylich nicht ursprünglich aus unserm wirklichen Denken in Concreto entsteht; denn indem wir unser wirkliches Denken beobachten, so ist es schon darinnen enthalten; aber doch aus unserm wirklichen Denken entdeckt wird. Anschauung ist das, was dieses leere Denken erfüllt, ihm einen Inhalt giebt, was sich also zwar in unserm Bewußtseyn, aber doch, als ob es außer demselben wäre, darstellt, entweder blos nach seiner Möglichkeit, oder nach seiner Wirklichkeit (reine Anschauung, empirische Anschauung). Erkenntniß ist Verknüpfung jenes leeren Denkens mit diesem Inhalt, Erkenntniß blos möglicher Dinge, wenn das, was das leere Denken erfüllt, blos als möglich, empirische Erkennt-

kenntniß wirklicher Dinge, oder Erfahrung, wenn es sich als wirklich darstellt. Sey es aber wirklich oder möglich, so heißt das, was sich uns als außer unserm Denken befindlich und doch unser Bewußtseyn, unsern Sinn afficirend darstellt, sinnlich — — Dies alles nun vorausgesetzt, ists freylich jetzt kein Zweifel, daß durch Categorien nur alsdann eine Erkenntniß wirklicher Dinge möglich ist, wenn sie auf Erfahrung angewandt werden; aber was heißt dies wieder anders, als, durch Categorien wird nur alsdann ein wirkliches Sinnending vorgestellt, wenn sich uns durch dieselbe ein wirkliches Sinnending darstellt, und außerdem haben sie keine sinnliche Bedeutung; aber haben sie deswegen gar keine absolut-reelle, also in einem weit höhern Verstand objectiv-wahre Bedeutung?

---

§. 104.

Hierdurch werden nun die Grenzen der Categorien in Ansehung der durch sie möglichen Gegenstände völlig bestimmt. Gleichwie nemlich Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit nur für Gegenstände der Erfahrung oder der Sinne gelten, und über diese hinaus nichts vorstellen; eben so bekommen auch die Categorien, ob sie sich gleich als Verstandesbegriffe weiter erstrecken, und auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, wenn sie nur sinnlich ist, beziehen, doch nur durch unsere sinnliche und empirische Anschauung Sinn und Bedeutung, denn erst dadurch werden uns wirkliche Dinge gegeben. Wenn sie also blos auf Anschauung überhaupt bezogen werden, so sind es leere Begriffe von Objecten, von denen wir nicht einmal wissen, ob sie wirklich möglich sind oder nicht.

§. 105.

Nimmt man also ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, so kann und muß es freylich nach der Voraussetzung durch alle Prädicate einer nicht sinnlichen Anschauung negativ vorgestellt werden; aber positiv können wir nicht eine Categorie auf dasselbe anwenden, weil es uns an dem einzigen Probierstein dieser Anwendung, an der empirischen Anschauung fehlt, mithin erkennen wir von diesem Object nichts, gar nichts.

* * *

Anmerk. Auf diese Einschränkung der Categorien und ihres Gebrauchs ist bisher schon hinlänglich geantwortet worden, wir können also ganz kurz seyn. Die Prämissen, auf denen sie beruht, sind, wie wir gesehen haben, lauter tautologische Sätze, daher muß es auch diese Einschränkung selber seyn. Erkenntniß heißt bey unserm Philosophen immer nur sinnliche Erkenntniß, objective Realität ist ihm Sinnenwahrheit, ein Object ist ein Sinnending, möglich, was sich uns darstellen läßt, wirklich, was sich sinnlich-wirklich darstellt. Wer wird nun, diese Erklärungen vorausgesetzt, es leugnen, daß unser Denken, wenn mit demselben nicht zugleich empirische Anschauung verknüpft wird oder werden kann, keine Sinnenwahrheit, keine solche objective Realität hat; wer es leugnen, daß unser Denken, wenn es von sinnlicher Materie leer ist, keine sinnliche Materie hat; wer es behaupten, daß ein blos gedachtes Object, wenn es nicht zugleich sinnlich-darstellbar ist, dennoch durch sinnliche Prädicate positiv vorgestellt werden könne; wer sich endlich einbilden, daß wir von einem solchen nicht-sinnlichen Dinge irgend etwas in den Sinnen und durch die Sinne zu erkennen im Stande sind? Allein, was werden wir auch durch alle diese tauto-

tautologiſche Sätze, durch dieſes ewige idem per idem gewinnen oder verliehren? Folgt denn nun daraus, daß wir gar keinen vernünftigen Grund haben, wirkliche, nicht ſinnliche und doch reelle Dinge vorauszuſetzen, und ſie als die Quelle der von uns vorgeſtellten Dinge anzuſehen? Es iſt wahr, dieſe Dinge exiſtiren in Anſehung unſerer Erkenntniß zunächſt nur in unſern Gedanken, und die von uns ſinnlich-vorgeſtellte Dinge exiſtiren zugleich in unſern Sinnen, und nur die Exiſtenz in den Sinnen iſt eine unmittelbare Vorſtellung einer Wirklichkeit. Folglich ſind jene Gedankendinge in dieſer Bedeutung keine wirkliche Dinge, wir wiſſen nicht einmal, ob ſie möglich ſind, oder ob ſie irgend etwas Sachliches enthalten. Aber damit täuſchen wir uns ſelber mit bloßen Tönen, und einer lächerlich-affectirten Sprache. Eigentlich ſind die Gedankendinge und die Sinnendinge in unſerer Erkenntniß völlig ebendieſelben, blos unſere Vorſtellungen, auf verſchiedene Art modificirt. Inſofern nemlich etwas von uns vorgeſtellt, und dabey blos auf unſer Vorſtellen geſehen wird, wie es dies Etwas ſelbſtthätig erzeugt, ſo iſt es ein bloßes Gedankending; inſofern man aber dies Etwas ſelber betrachtet, wie es von unſerm Vorſtellen verſchieden iſt, und es beſtimmt, ſo iſt es ein Sinnending. Wären nun die Elemente unſerer Erkenntniß ſo a priori in uns, daß unſer Denk- und Anſchauungs-, oder überhaupt unſer Vorſtellungsvermögen durch ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt allein das Denken und Anſchauen wirklicher Dinge, ſowol der Form, als der Materie nach, erzeugte, ſo daß wir hernach dieſe in uns ſelbſt erzeugte Dinge auf die Art wahrnehmen könnten und müßten, wie wir ſie ſelbſtthätig erzeugt haben, alsdann hätten wir freylich keinen Grund, über unſere wirkliche Erfahrung und ihre letzte Quelle, unſer ſubjectives Vorſtellungsvermögen hinauszugehen, und das Denken einer

absolut-reellen Welt anders, als es unser Philosoph gethan hat, anzusehen; aber das ist, wie wir wissen, der Fall gar nicht. Daß wir, wenn wir uns wirkliche Dinge vorstellen sollen, diese ganze Vorstellung erst in uns erzeugen müssen, dies ist a priori wahr und nothwendig, und daß unser Vorstellungsvermögen die Möglichkeit dieser Erzeugung nicht nur der Form, sondern selbst der Materie nach in sich enthalten müsse, dies ist gleichfalls gewiß, aber auch alles, was uns Kant bisher mit so vielem Aufwand bewiesen hat; allein dadurch ist die Wirklichkeit dieser Erzeugungen noch gar nicht erklärt. In dem Erzeugten kann sie freylich nicht gegründet seyn, aber in dem Vorstellungsvermögen muß sie auch nicht schlechterdings und absolute liegen. Da nun diese Erzeugungen selbst von der Art sind, daß uns das Erzeugte als ein Ding an sich und als der Grund und die Quelle unserer Vorstellungen erscheint, dieses aber so, wie es erscheint, nicht seyn kann, so bleibt uns nichts als die Alternative übrig: entweder ist unsere ganze Erkenntniß völlig illusorisch und ein leeres Schattenspiel, oder das, was uns ihre Beschaffenheit selbst, verbunden mit unserm vernünftigen Nachdenken, lehrt, ist wirklich wahr und zuverlässig. Dieser Unterricht aber besteht darin, daß zwar die Objecte, oder die Dinge, die von uns vorgestellt werden, nicht die Quelle unserer Vorstellungen seyn können, weil sie durch unser Vorstellen erst möglich und wirklich werden; daß aber der Grund unseres Vorstellens und seines Inhalts in Dingen zu suchen sey, die wir zwar nicht weiter bestimmen können, aber doch stets als unsern vorgestellten Objecten entsprechend annehmen müssen. Damit kommen wir nun zwar über unser eigenes subjectives Erkennen wieder nicht hinaus, das heißt, wir können mehr nicht sagen, als, diese Indication giebt uns unser ganzes Vorstellen, wir wissen nur, daß wir Dinge an sich voraussetzen müssen, mit-

mithin sind sie eigentlich nur in unserer Voraussetzung, also nur für uns und nicht an sich nothwendig da; allein wer mehr verlangt, als was in seinem Erkennen liegt, wer etwas außer seinem Wissen wissen will, mit dem haben wir nichts zu thun — Uns ist Wahrheit, wohin uns unser ganzes Erkennen leitet, und dies leitet uns zuverlässig zu einer absolut-reellen Welt.

## Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt. p. 150 — 152.

### §. 106.

Die Categorien, als bloße Verstandesbegriffe, beziehen sich zuerst nur auf Gegenstände einer sinnlichen Anschauung überhaupt, ohne zu bestimmen, ob es die unsrige oder eine andere ist; da wird blos ein Mannigfaltiges der Anschauung überhaupt unter die synthetische Einheit der Apperception gebracht, und dadurch eine Erkenntniß überhaupt a priori möglich. Diese Synthesis ist nicht nur transscendental, sondern auch rein-intellectuell.

### §. 107.

Nun liegt aber die Form der sinnlichen Anschauung a priori in uns, als Bedingung aller empirischen menschlichen Anschauung; daher kann der Verstand den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß so bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori, als Bedingung aller uns möglichen Gegenstände der Anschauung denken, wodurch alsdann die Categorien, die vorher blos Gedanken-

formen waren, objective Realität bekommen. Diese Synthesis heißt, zum Unterschied von der vorigen, speciosa, figürlich.

§. 108.

Sie ist zwar auch transscendental, als ursprünglich-synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen, muß aber transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen.

§. 109.

Die Einbildungskraft stellt nemlich einen Gegenstand in der Anschauung vor ohne dessen Gegenwart; sie gehört also zur Sinnlichkeit, weil alle unsere Anschauung sinnlich ist; zum Verstande hingegen, weil ihre Synthesis nicht blos wie der Sinn bestimmbar, sondern bestimmend ist.

§. 110.

Die Einbildungskraft kann also den Sinn, seiner Form nach, a priori, der Einheit der Apperception gemäß, durch die Categorien bestimmen, und diese ihre transscendentale Synthesis, als die erste Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und ihre Gegenstände, ist zugleich der Grund aller übrigen.

§. 111.

So ferne nun die Einbildungskraft Spontaneität ist, heißt sie die productive, weil sie a priori Erkenntnisse möglich macht, zum Unterschied der reproductiven, die blos den empirischen Gesetzen der Association unterworfen ist, und daher keine Erkenntnisse a priori giebt.

* * *

Anmerk. Wenn man hier wiederum die ganz neue Terminologie betrachtet, wenn man von einer reinintellectuellen und figürlichen Synthesis, von einer Syn-

Syntheſis des bloßen Verſtandes und der Einbildungskraft, von einer productiven und reproductiven Einbildungskraft hört, ſo ſollte man denken, nur unſerm Philoſophen ſey es gelungen, die geheimſte Werkſtätte unſeres Erkenntnißvermögens zu erforſchen, und zu ſehen, was da noch vor aller wirklichen Erkenntniß vorgehe, um dieſe ſelbſt zu erzeugen. In dieſer transſcendentalen Region ſcheint er nun alle die Vermögen, die ſich im empiriſchen Felde a poſteriori äußern, ebenfalls angetroffen zu haben, nur mit dem Unterſchied, daß ſie hier völlig a priori wirken, und alles, was in der Wahrnehmung a poſteriori vorgeſtellt wird, aus ſich ſelbſt hergeben. Ich geſtehe es, dieſe Entdeckung wäre wichtig, und für die Philoſophie ein großer Gewinn, aber wie ſollte ſie möglich ſeyn, da unſere Erkenntniſſe, ſo oft wir ſie beobachten wollen, jedesmal ſchon ganz fertig und a poſteriori da ſind? Wie mag alſo wol Kant zu dieſen vermeintlich-neuen Kenntniſſen gekommen ſeyn? ich ſtelle mir die Sache ſo vor. Alles, was wir erkennen, das liegt in unſerer Vorſtellung, in unſerm Bewußtſeyn, und muß da liegen; wie könnte es ſonſt zu unſerm Erkennen gehören? wir erkennen es alſo, indem wir es in unſerm Bewußtſeyn antreffen. Wie können wirs aber hier antreffen, wenn nicht wir ſelbſt es urſprünglich in daſſelbe aufgenommen und in demſelben verknüpft haben? dadurch allein werden alle unſere Vorſtellungen erſt möglich. Dieſe können alſo bey jenem urſprünglichen Denken und Verknüpfen nicht ſchon zum Grunde liegen, ſondern dies Denken und Verknüpfen muß völlig a priori in Anſehung dieſer Vorſtellungen ſeyn. Wie geht nun aber dieſe Erzeugung unſerer Erkenntniß zu? Um dieſes verſtändlich zu machen, dürfen wir nur unſere Erkenntniß, ſo wie ſie in der wirklichen Erfahrung liegt, genau anſehen, und gleichſam in ihre Elemente auflöſen, ſo können wir uns

alsdann vorstellen, daß unser Erkenntnißvermögen diese Elemente ursprünglich eben so zusammengesetzt habe, wie sie uns hernach in unserer Erkenntniß a posteriori wirklich erscheinen. Nun finden wir in unserer wirklichen Erkenntniß einen Inhalt und eine Form dieses Inhalts; ein Mannigfaltiges, das sich uns als von unserm Bewußtseyn verschieden und außer demselben liegend auf eine bestimmte Art darstellt und unser Bewußtseyn desselben. Dieses Mannigfaltige, insofern es als außer dem Bewußtseyn liegend erscheint, ist außer einander, und insofern es uns also im Bewußtseyn erscheint, nach einander, d. h. im Raum und in der Zeit. Dieser Raum und diese Zeit ist nichts anders, als das Außer- und Nacheinanderseyn selbst vorgestellt, für sich allein, und ohne das, was wirklich außer und nacheinander ist; daher kann es nicht nur a posteriori wie die Materie, sondern auch a priori betrachtet werden. Insofern nun dieser Inhalt unserer Erkenntniß als außer ihr liegend angesehen wird, so ist er für uns nichts; um also der Inhalt unserer Erkenntniß zu seyn, muß er sich uns darstellen, wir müssen ihn wirklich denken, oder ihn zwar als gegeben, als ein wirkliches Etwas, als ein in einem Object und außer uns auf gewisse Art verbundenes Mannigfaltiges, aber doch immer noch in unserm Bewußtseyn antreffen. Mithin sind die Elemente aller unserer wirklichen Erkenntniß, 1) ein sich außer unserm Bewußtseyn auf eine bestimmte Art befindendes Mannigfaltiges, und 2) das bestimmte Denken oder Vorstellen desselben. Wir können also nun sagen, die Möglichkeit unserer Erkenntniß erfordert, daß wir zuerst Begriffe haben, wodurch ein Mannigfaltiges außer uns befindliches als außer uns verknüpft gedacht werden kann (Categorien). Da aber diese Begriffe das Mannigfaltige als außer ihnen befindlich vorstellen, und es also nur denken, nicht geben, so sind sie für sich selbst

von

von aller objectiven Realität ganz leer, obgleich als Bedingungen alles objectiven Denkens a priori im Verstande (Gedankenformen, Syntheſis intellectualis). Es muß alſo aus einer andern Quelle erſt noch das Mannigfaltige ſelbſt, und zwar als gegeben, als außer unſerm Bewußtſeyn ſich befindend und doch demſelben ſich darſtellend hinzukommen, außer unſerm Bewußtſeyn aber kann es nicht vorgeſtellt werden, ohne die Vorſtellung des Außer- und Nacheinanderſeyns; dieſe Vorſtellung enthält ſchon ein Mannigfaltiges außer unſerm Bewußtſeyn, aber noch ohne Wirklichkeit, blos der Möglichkeit nach, und iſt die Bedingung, irgend etwas außer dem Bewußtſeyn ſelber zu finden; ſie muß alſo noch vor dem wirklichen Vorſtellen eines ſich außer dem vorſtellenden Subject befindenden Mannigfaltigen vorhergehen. Ohne Categorien aber wäre dies noch keine Erkenntniß, daher muß nun erſt durch die Categorien dies Außer- und Nacheinanderſeyn gedacht werden. Dies geſchieht a priori (transſcendentale, figürliche Syntheſis der productiven Einbildungskaft); und da dies Außer- und Nacheinanderſeyn die Bedingung der Möglichkeit iſt, daß ſich etwas außer uns befinde, die Categorien aber die Bedingungen ſind, daß etwas unſere Vorſtellung werde, ſo ſtehen nun alle wirkliche Gegenſtände unſerer Erkenntniß unter dieſen auf das Außer- und Nacheinanderſeyn angewandten Categorien. Wir könnten dies alles kürzer auch noch ſo vorſtellen: wenn wir wirklich etwas erkennen, ſo iſt etwas wirklich da, das außer- und nacheinander iſt, und ſo in unſerer Vorſtellung iſt; wir müſſen alſo zuerſt ein Etwas überhaupt denken, dies Etwas müſſen wir als außer- und nacheinander denken, ſo daß wir es wirklich vorſtellen; dies kann aber nicht urſprünglich a poſteriori geſchehen, ſondern a priori, denn durch dies Denken wird ja das Gedachte erſt möglich. Was wir alſo in

unſerm empiriſchen Denken antreffen, davon müſſen wir eine ihm entſprechende Erkenntniß a priori, mithin eine transſcendentale Quelle noch vor dieſem empiriſchen Denken vorausſetzen, alſo dem empiriſchen Bewußtſeyn gegenüber eine transſcendentale Apperception, der empiriſchen Syntheſis gegenüber eine transſcendentale Syntheſis, der reproductiven Einbildungskraft gegenüber eine productive. Dies iſt nun alles gut, und, wem es gefällt, ein erlaubtes Spielwerk, nur muß man ſich nicht einbilden, als ob dies urſprüngliche Denken und Vorſtellen a priori, weil es in dem Gedachten und Vorgeſtellten nicht gegründet ſeyn kann, aus unſerm Vorſtellungsvermögen allein ohne einen anderwärtigen abſoluten Realgrund entſpringen müßte, denn am Ende iſt es doch weiter nichts als der paraphraſirte Satz: was wir uns vorſtellen, das wird erſt, ſo fern es unſere Vorſtellung iſt, durch unſer Vorſtellen möglich; daraus aber folgt doch keineswegs, daß unſer Vorſtellen ſo urſprünglich und unabhängig in uns ſelber liegt, daß keine abſolute Dinge außer uns es bewirken.

---

pag. 152 — 159.

§. 112.

Hier kann zugleich der paradoxe Satz verſtändlich gemacht werden, der in der transſcendentalen Aeſthetik ſchon vorgekommen iſt, nemlich, daß der innere Sinn uns ſelbſt nur als Erſcheinung, nicht als Ding an ſich dem Bewußtſeyn darſtelle; welches widerſprechend ſcheint, weil wir uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müßten, daher man innern Sinn und Apperception für einerley ausgiebt.

§. 113.

§. 113.

Sie sind aber gar nicht einerley. Der Verstand denkt und kann nicht anschauen, er bestimmt das Mannigfaltige der Anschauung, das ihm gegeben seyn muß. Seine Synthesis für sich ist also nichts, als die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit bestimmt.

§. 114.

Durch diese Synthesis bestimmt der Verstand selbst auch den innern Sinn, und übt also auf das passive Subject, dessen Vermögen er ist, die Handlung aus, wovon wir sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde.

§. 115.

Die Apperception und ihre Synthesis und der innere Sinn sind also nicht einerley, jene ist das Verbinden des Mannigfaltigen der Anschauung überhaupt noch vor aller Anschauung, dieser ist die Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen, die nur durch den Verstand möglich ist.

§. 116.

Der Verstand findet also nicht schon eine Verbindung des Mannigfaltigen in dem innern Sinn, sondern bringt sie erst hervor, indem er ihn afficirt; folglich erkenne ich als intelligent oder als denkendes Subject mich als gedachtes Object, so fern ich mir noch in der Anschauung gegeben bin, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich erscheine.

§. 117.

Ohne Sinnlichkeit hingegen, in der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, ist das Bewußtseyn meiner selbst ein bloßes Denken, ein Bewußtseyn, daß ich bin, aber

nicht,

nicht, wie ich an mir selbst bin, mithin noch keine bestimmte Erkenntniß meiner selbst. Soll es dieses werden, so muß zu diesem Denken meiner selbst eine Anschauung des Mannigfaltigen in mir hinzukommen, wodurch ich diesen Gedanken bestimme.

§. 118.

Ich existire also als Intelligenz, die sich lediglich ihrer Spontaneität, ihres Verbindungsvermögens bewußt ist; hingegen das Mannigfaltige, das sie verbinden soll, durch den innern Sinn erhalten muß, und jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, die außerhalb der Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen und sich so selbst erkennen kann — nicht in einer intellectuellen Anschauung, als durch den Verstand selbst gegeben, sondern in einer nicht-intellectuellen, folglich als Erscheinung.

* * *

Anmerk. Sollte wol wieder dieser große Aufwand nöthig gewesen seyn, um uns das zu erklären, was erklärt werden soll? Wir erkennen uns selbst nicht als ein absolutes, von unserer Erkenntniß unabhängiges Ding, oder wie und was wir an uns selber sind, sondern als bloße Erscheinung, nur so, wie wir von uns selber gedacht oder vorgestellt werden, mithin als von unserm Erkennen abhängig; dies ist der paradoxe Satz, der uns verständlich gemacht werden soll; und wie geschieht nun dieses? wir erkennen nichts als ein wirkliches sich uns darstellendes Object, oder sinnlich, wenn es sich uns nicht als außer unserm Denken liegend darstellt; es kann sich aber auch nichts unserm Bewußtseyn als außer unserm Denken liegend darstellen, wenn wir es nicht ursprünglich und selbstthätig so denken.

Unser

Unſer Denken alſo für ſich allein iſt noch keine ſinnliche Erkenntniß, ſondern erfordert immer erſt ein außer demſelben liegendes und ſich uns darſtellendes, mithin uns afficirendes Mannigfaltiges; hingegen iſt dieſes Mannigfaltige nicht ſchon vor unſerm Denken unſere Vorſtellung, ſondern wird es erſt durch daſſelbe. Unſer Denken alſo beſtimmt das Mannigfaltige der Anſchauung, doch immer ſo, daß es nicht als durch dieſes Denken, ſondern als außer demſelben uns gegeben iſt, daher erkennen wir es nicht, wie es an ſich iſt, ſondern wie es uns erſcheint, oder wie es von uns vorgeſtellt wird. Wir verhalten uns alſo leidend dagegen, indem wir es urſprünglich ſo denken, daß wir uns hernach im wirklichen Bewußtſeyn leidend dagegen verhalten. Dies hat uns die Critik bisher gelehrt, und nun wird es auf unſere Selbſterkenntniß angewandt. Wir erkennen uns ſelbſt auf eine ſinnliche Art nur alsdann, wenn ſich unſerm Bewußtſeyn ein Mannigfaltiges darſtellt, das zwar zu dieſem Bewußtſeyn gehört und es beſtimmt, aber doch gleichſam außer demſelben liegt. Hierzu wird nun wieder zweyerley erfordert, erſtlich unſer Denken, wodurch dies Mannigfaltige, alſo wir ſelbſt unſere Vorſtellung werden, und zweytens dies zu unſerm Selbſt gehörige Mannigfaltige der innern Anſchauung. Unſer bloßes Denken für ſich enthält dies Mannigfaltige noch nicht, ſondern die innere Anſchauung enthält es, aber dieſe innere Anſchauung wird durch jenes Denken erſt zur Vorſtellung. Wir beſtimmen alſo durch unſer urſprüngliches ſelbſtthätiges Denken uns ſelber ſo, daß wir uns ſelbſt erſcheinen, das heißt, wir denken uns ſelbſt urſprünglich als außer unſerm Denken uns gegeben; aber durch unſer Denken allein wird doch dies gegebene erſt zur Vorſtellung, folglich erkennen wir uns auch nicht, was und wie wir abſolute ſind, ſondern wie wir von uns ſelbſt urſprünglich gedacht wer-

den. Dies ſoll nun eine Erklärung jenes paradoxen Satzes ſeyn, ich halte es aber für eine bloße tautologiſche Umſchreibung deſſelben, die das Factum zuerſt in ſeine Elemente auflöſt, und es alsdann aus dieſen Elementen wieder zuſammenſetzt. Wir erkennen uns ſelbſt als Erſcheinung, das heißt, wir denken uns ſo, daß unſer Selbſt, als außer unſerm Denken liegend, obgleich von uns gedacht, ſich uns darſtellt; alſo müſſen wir freylich uns ſelber denken, und uns ſo denken, daß unſer Selbſt, als außer unſerm Denken liegend, ſich uns darſtellt, obgleich alles nur unſere Vorſtellung iſt — — Daran wird wol niemand zweifeln; aber was wiſſen wir nun wiederum anders, als den Satz: um uns wirklich als ein ſinnliches Object zu erkennen, müſſen wir uns urſprünglich und ſelbſtthätig ſo denken, daß wir uns ſelbſt ein ſinnliches Object ſind; und um uns ſo denken zu können, muß das Denken unſerer als eines ſinnlichen Objects noch vor aller Wirklichkeit, mithin a priori in Abſicht auf dies gedachte Selbſt in uns liegen; dies gedachte Selbſt kann daher der Grund dieſes Denkens, und alſo die Quelle unſerer Selbſterkenntniß nicht ſeyn; aber daraus folgt nicht, daß wir nicht mit allem Recht dennoch ein wahres abſolutes Selbſt vorausſetzen dürfen, das dieſem gedachten und ſinnlicherkannten Selbſt entſpricht, und der Realgrund dieſer ganzen Selbſterkenntniß iſt. Sinnlich darſtellen können wir es nicht, ſondern nur vorausſetzen. Denn was wir uns ſinnlich darſtellen, iſt nur etwas vorgeſtelltes, kein abſolutes Ding, mithin iſt auch unſer eigenes Selbſt, inſofern es ſich darſtellt, nur ein vorgeſtelltes, kein abſolutes Selbſt. Hingegen macht ein ſolches abſolutes Selbſt jene Selbſterkenntniß erſt vernünftigerweiſe möglich, indem es völlig unſinnig wäre zu ſagen, der Grund und die Quelle unſerer Selbſterkenntniß liege ſo in unſerm Vorſtellungsvermögen,

daß

daß wir kein absolutes wahres Ding bedürfen, in welchem dieses Vorstellungsvermögen selbst mit seinen Wirkungen gegründet wäre. Auf dieses absolute Selbst weist dann auch unser denkendes Ich beständig hin, und wenn wir es nun gleich nie als absolutes, sondern immer nur als vorgestelltes Selbst, also nicht was es an sich, sondern was es uns ist, erkennen, so begreift doch dieses schon seine absolute Wirklichkeit als nothwendige Voraussetzung, und ein Causal-Verhältniß desselben zu unserer Selbsterkenntniß in sich; daran aber haben wir genug, denn außer unserm Wissen und Erkennen wollen wir nichts wissen und erkennen, was aber dieses in sich enthält, darauf verlassen wir uns als auf Wahrheit, weil es sonst keine Erkenntniß, sondern Illusion wäre.

## Transscendentale Deduction des allgemein-möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe. p. 159 — 165.

### §. 119.

Die Categorien sind Bedingungen der Einheit einer Anschauung überhaupt, unter ihnen stehen also alle Gegenstände unserer Sinnen, der Form ihrer Anschauung nach, sie sind aber auch die Bedingungen ihrer Verbindung, mithin a priori Gesetze der Natur.

### §. 120.

Die Synthesis der Apprehension (Wahrnehmung, empirisches Bewußtseyn) muß jederzeit gemäß seyn den Formen der äußern und innern sinnlichen Anschauung; diese Formen aber werden nur durch die Categorien vorgestellt, folglich sind die Categorien Bedingungen der Synthesis der Apprehension (Wahrnehmungen).

§. 121.

Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen ist Erfahrung; die Categorien machen also alle Erfahrung möglich, und gelten daher a priori von allen Gegenständen der Erfahrung.

§. 122.

Inbegriff aller Erscheinungen (gesammte mögliche Erfahrung) ist Natur, materialiter genommen; Categorien sind also Gesetze der Natur, sind Natur formaliter genommen.

§. 123.

Mithin schreibt der Verstand selber der Natur Gesetze vor, denn die Erscheinungen existiren nur im Bezug auf das sinnliche Subject, und Gesetze der Erscheinungen nur im Bezug auf dasselbe Subject, so fern es Verstand hat. Erscheinungen sind nur Vorstellungen, diese aber stehen nur unter dem Gesetze der Verknüpfung, das ihnen der Verstand vorschreibt.

* * *

Anmerk. Categorien machen alle Gegenstände der Sinnen als Anschauungen möglich, das heißt, zu unsern Vorstellungen; denn sie sind nichts anders, als mögliche Arten, eine Anschauung überhaupt vorzustellen; unter ihnen stehen also a priori alle uns mögliche Anschauungen, zuerst ihrer Form, und alsdann auch ihrer Materie nach. Diese bisher so künstlich ausgeführte Bedeutung der Categorien, die den ersten Theil ihrer transscendentalen Deduction ausmacht, ist, wie wir wissen, der identische Satz, daß alles, was sich uns als wirklich darstellen soll, oder alles Bewußtseyn einer empirischen Anschauung, als unsere Vorstellung, oder als etwas, das in unserm Bewußtseyn existirt,

vor-

voraussetze, daß es noch vor allem wirklichen Anschauen und Denken in den Sinnen und dem Verstande a priori erzeugt werde, um für uns ein wirkliches Object zu seyn. Eben dies macht nun auch den andern Theil jener Deduction aus, der uns lehren soll, daß durch die Categorien alle Gegenstände nicht nur der Form der Anschauung, sondern auch ihrer Verbindung nach möglich werden, daß sie also a priori Gesetze der Natur seyn. Gleichwie nemlich für uns kein Gegenstand anders als in unserer Vorstellung da ist, eben so ist auch ihre Verknüpfung nur in unserer Vorstellung wirklich; wir können also schlechterdings keine andere Verknüpfung wahrnehmen, und keine andere erwarten, als die wir selber ursprünglich durch unser Denken erzeugt haben. Diese ursprüngliche Erzeugungen aber sind die Categorien, verbunden mit den Formen unserer innern und äußern Anschauungen; diese also sind die formelle Natur, die in uns selber a priori liegt, und von welcher die materielle ihrer Gesetzmäßigkeit nach abhängt; das heißt, um wirklich eine Natur zu haben, um Erscheinungen in einer objectiven Verbindung wahrzunehmen, müssen wir sie noch vor aller Wirklichkeit in einem ursprünglichen Bewußtseyn a priori so verbinden, daß wir sie hernach in dieser Verbindung wirklich wahrnehmen, oder wir müssen die Natur erst in uns selber erzeugen, der Apprehension als einem empirischen Act muß wiederum die Apperception als eine ursprüngliche transscendentale Operation entsprechen. Das hat nun alles gar keinen Anstand, aber es berührt die Frage nicht, von welcher hier eigentlich die Rede seyn sollte. Daß empirisches Bewußtseyn der Gegenstände und ihrer Verknüpfung eine ursprüngliche Erzeugung dieses Bewußtseyns in uns voraussetze, daß die Apprehension eines Hauses nothwendigerweise und a priori eine ursprüngliche Zusammenfassung im Raum und diese eine

Syntheſis des Gleichartigen begreife, und daß in der Wahrnehmung des Gefrierens eine Zuſammenfaſſung zweyer Zuſtände in einer Zeitfolge, und in dieſer eine Syntheſis des Verhältniſſes von Urſache und Wirkung liege — — dies alles darf man uns nicht ſagen, denn es iſt weiter nichts, als die Analyſe eines wirklichen Factums. Die Rede iſt davon, woher denn nun dieſe urſprüngliche Syntheſis ſelbſt komme, wodurch hernach dieſes Factum gleichſam conſtruirt wird. Sagt man, ſie iſt nothwendig, ſie iſt a priori, ſie liegt im Vorſtellungsvermögen ſelber, ſo iſt dies alles nicht abſolute, ſondern nur in Beziehung auf dies Factum zu verſtehen; damit dies Factum wirklich da ſey, ſo muß das obige alles geſchehen, und zwar noch vor aller Wirklichkeit des Factums geſchehen, weil es dadurch ſelber erſt möglich wird; daraus folgt aber gar nicht, daß es, ohne einen abſoluten Realgrund außer dem Gemüthe, geſchieht. Categorien ſind alſo Geſetze der Natur, inſofern ſie das Allgemeine aller objectiven Erkenntniß, aller Erfahrung ausdrücken; aber eben deswegen beruhen dieſe Geſetze, wie wir hernach bey den Grundſätzen des reinen Verſtandes ſehen werden, auf lauter tautologiſchen Sätzen. Sie ſind nicht empiriſch abgeleitet, ſo daß ſie durch eine ſchon vorgeſtellte Natur erſt entſprungen; aber ſie werden gefunden, indem man Natur als ein Factum, als objective Verbindung, als etwas Geſetzmäßiges vorausſetzt und zergliedert; alsdann läßt ſich freylich a priori ſagen, was eine ſolche Natur erfordert: hingegen wird dadurch blos ihr in der Erfahrung gefundener Begriff wiederholt, und der Satz aufgeſtellt, daß eine ſolche Natur nothwendigerweiſe die urſprüngliche Darſtellung einer ſolchen Natur durch unſer Denken a priori vorausſetze; das Factum ſelber aber, daß wir nun durch eine ſolche urſprüngliche Syntheſin eine ſolche Natur gleichſam conſtruiren, iſt

dadurch noch gar nicht für ein bloßes Resultat unseres Vorstellungsvermögens erklärt; vielmehr wird es uns nur alsdann begreiflich, wenn wir außer denselben nach der Indication unserer ganzen Erkenntniß eine absolute Natur voraussetzen, die unser Denkvermögen so bestimmt, daß nun in unserm Bewußtseyn eine solche außer uns vorgestellte Natur construirt wird.

## Resultat der Deduction der Categorien.
pag. 165 — 168.

§. 124.

Alle Gegenstände unserer Erkenntniß müssen durch Anschauung gegeben und durch die Categorien gedacht werden; diese Erkenntniß ist empirisch, oder Erfahrung; wir können also nur Gegenstände einer möglichen Erfahrung a priori erkennen. —

* * *

Anmerk. Wenn wir nemlich empirische Erkenntniß oder Erfahrung als Factum voraussetzen, und in ihre Elemente auflösen, so können wir nun sagen, daß wir erst diese Elemente a priori zusammensetzen müssen, ehe wir sie in dem Factum bey einander finden können.

§. 125.

Ist nun aber gleich alle unsere Erkenntniß auf Erfahrung eingeschränkt, so ist sie doch nicht ganz aus Erfahrung entlehnt, sondern sowol die reinen Anschauungen als Begriffe sind Elemente der Erkenntniß, die a priori in uns liegen.

Anmerk. Entlehnt aus der Erfahrung ist in unserer Erkenntniß gar nichts, wenn entlehnt so viel heißt als entsprungen, denn auch die Materie ist Vorstellung, wie sollte sie anders als durch unser selbstthätiges Vorstellen entspringen? Deswegen aber muß dieses selbstthätige Vorstellen a priori nicht unabhängig und allein in unserm Vermögen gegründet seyn. Hingegen ist aus Erfahrung alles entlehnt, was zu unserer Erkenntniß gehört, wenn nicht sowol auf den Ursprung derselben, als auf unser Bewußtseyn gesehen wird; denn woher sollen wir wissen, was wir erkennen, als durch Bewußtseyn desselben, also durch Erfahrung?

§. 126.

Begriffe und Gegenstände können nur übereinstimmen, wenn die Gegenstände die Begriffe, oder wenn diese jene möglich machen; das erste findet bey Begriffen a priori eben deswegen, weil sie a priori sind, nicht statt, also bleibt nur das andere übrig.

* * *

Anmerk. Begriffe machen Gegenstände möglich, also können sie nicht durch diese Gegenstände erzeugt werden, sie müssen aber auch nicht nothwendigerweise weder als subjective Anlagen, noch als selbstgedachte Begriffe im Vermögen allein liegen.

§. 127.

Ein drittes ist nicht möglich, denn wenn man sagen wollte, reine Begriffe seyn weder selbstgedachte Principien a priori, noch empirische Ge-

Geburten, ſondern ſubjective von der Natur ihren Geſetzen gemaß eingepflanzte Anlagen zu denken, ſo würde man erſtlich dieſer vorbeſtimmten Anlagen kein Ende finden, und zweytens würde es unſerer Erkenntniß ſtets an objectiver Nothwendigkeit fehlen. Wir würden nicht ſagen können, die Wirkung iſt mit der Urſache im Object verknüpft, ſondern nur: wir ſind ſo eingerichtet, daß wir ſo denken müſſen — dadurch aber wäre alle Gewißheit dahin, und alle objective Gültigkeit bloßer Schein.

* * *

Anmerk. Immer will uns Kant bereden, als wenn nur ſein Syſtem dem Scepticiſmus entgegenarbeitete und die wahre objective Gültigkeit unſerer Erkenntniß rettete. Aber wahrlich, dies heißt nicht ganz ehrlich gehandelt. Der Scepticiſmus — ſollte er wol jemals das wirkliche Daſeyn unſerer ſinnlichen Erkenntniß in unſerm Bewußtſeyn beſtritten haben? gewiß nicht, denn da wäre er der tollſte Unſinn. Beſteht er nicht vielmehr darin, daß er unſerer Erkenntniß blos eine ſubjective Exiſtenz und Nothwendigkeit inſofern tribuirt, als es ungewiß und unerweislich ſeyn ſoll, daß ihre urſprüngliche Wurzel außer unſerm Vermögen in Dingen an ſich liegt? Iſt denn aber dieſes nicht gerade auch die Seele der Critik? Von Dingen an ſich wiſſen wir gar nichts, die Elemente unſerer Erkenntniß liegen allein und unabhängig in uns ſelber, und machen ſie und ihre Gegenſtände erſt möglich? Hat denn alſo unſere Erkenntniß wahre objective Gültigkeit in dem Verſtand, in welchem ſie von dem Scepticer beſtritten wird, oder iſt nicht alles vielmehr nur für uns, die wir dieſe Elemente a priori in uns haben, mögen es hernach ſelbſtgedachte Principien, oder natürliche Anlagen ſeyn,

nur für uns, alſo blos ſubjective gültig, und inſofern es auf wirkliche abſolute Dinge geht, lauter Schein? Wie kann alſo Kant behaupten, daß nur alsdann die objective Gültigkeit unſerer Erkenntniß möglich ſey, wenn ihre Elemente nicht blos ſubjective Anlagen, ſondern objective Begriffe a priori ſeyn? Offenbar täuſcht er uns auch hier wieder mit der ſchon ſo oft gerügten Zweydeutigkeit. Objective Gültigkeit iſt ihm blos ſinnliche Darſtellbarkeit; nun iſts freylich wahr, wenn unſere Erkenntiß einen wirklichen Gegenſtand, der ſich uns darſtellt, enthalten ſoll, ſo dürfen die Elemente dieſer Erkenntniß nicht ſo beſchaffen ſeyn, daß dadurch etwas blos als in uns liegend und für unſer Denken wahr vorgeſtellt wird, ſondern ſie müſſen etwas als außer uns und für ſich beſtehend, mithin als unſer Denken nothwendigerweiſe beſtimmend darſtellen, das heißt, wenn wir einen wirklichen Gegenſtand vor uns haben ſollen, ſo müſſen wir ihn ſo denken, daß er nun wirklich vor uns da iſt; unſer Denken muß alſo a priori ein objectives Denken ſeyn, und darf nicht als eine blos ſubjective Anlage erſcheinen. Dies leugnet gewiß kein Sceptiker, allein deswegen kann doch jenes urſprüngliche objective Denken ohne allen Realgrund außer demſelben in dem Vorſtellungsvermögen allein gegründet ſeyn, und wenn es dieſes iſt, ſo iſt nun zwar eine Erkenntniß da, die wirkliche Objecte enthält, aber dieſen Objecten entſpricht kein wirkliches Urding, folglich iſt dieſe objective Erkenntniß am Ende doch nur ſubjectiv, und alſo lauter Schein. So ſagt wenigſtens der Sceptiker, und eben dies ſagt es nicht auch die Critik? wo iſt alſo ihr Ruhm, den Scepticiſmus zu vernichten? Er beruht blos darauf, daß ſie eine objective Gültigkeit, die kein Sceptiker jemals bezweifelt, nemlich die ſinnliche Wahrheit unſerer ſinnlichen Erkenntniß weitläufig beweiſet, und dagegen diejenige objective Realität, worauf es eigent-

gentlich ankommt, und die der Sceptiker nur für ungewiß hält, nemlich die absolute Wahrheit unserer objectiven Erkenntniß, gänzlich verwirft. Vielleicht sagt Kant, daß schon dies Verdienst genug sey, jene absolute Wahrheit, an der der Sceptiker immer noch zweifle, für ganz unmöglich für uns zu erklären, indem es doch immer besser sey, zu wissen, daß wir nichts wissen, als ungewiß zu seyn, was wir wissen, und bey dieser Ungewißheit mit falschem Wissen sich zu blähen — allein auch dieses Verdienst ist nicht groß — denn er hat, wie wir bisher gesehen haben, die absolute Wahrheit unserer Erkenntniß nicht für absolute-unmöglich, sondern nur für sinnlich-undarstellbar erklärt; dies ist aber für sich klar — wir verlangen sie auch nicht durch unsere Sinnen zu erreichen, sondern sagen nur, daß wir sie voraussetzen — und zur Befriedigung unserer Vernunft voraussetzen müssen, daher wir uns auf diese Voraussetzung zuverlässig verlassen können — Glaubt nun Kant diese Voraussetzung und ihren Grund bisher widerlegt zu haben, so ist von uns das Gegentheil gezeigt worden; glaubt er es aber nicht, sondern läßt, wie es wirklich an einigen Orten scheint, diese Voraussetzung in dem Sinn, den wir deutlich genug festgesetzt haben, gelten, so hat er uns — nicht mehr und nicht weniger gesagt, als was wir schon lange wußten, nur in einer fremden Sprache.

---

## Kurzer Begriff der transscendentalen Deduction.
pag. 168. 169

§. 128.

Die bisherige Deduction ist also Darstellung der Categorien als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser als Bestimmung der Er-

Erscheinungen in Raum und Zeit, endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als Form des Verstandes in Beziehung auf Zeit und Raum, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Anmerk. Das heißt — durch die Deduction wird bewiesen, daß wir keine sich uns darstellende Gegenstände erkennen, als in der Erfahrung, das heißt, in einer Erkenntniß, wodurch sich uns Gegenstände wirklich darstellen, und daß keine solche Erkenntniß möglich sey, als durch ein solches ursprüngliches Denken einer solchen ursprünglichen Anschauung, wodurch eine Erkenntniß sich uns wirklich darstellender Gegenstände erzeugt wird, das heißt, daß wir uns nichts wirklich vorstellen können, als durch unser wirkliches Vorstellen.

---

## Transscendentale Analytik.

### Zweytes Buch.

### Analytik der Grundsätze. pag. 169 — 171.

§. 129.

Analytik der Grundsätze ist ein Canon für die Urtheilskraft, der sie lehrt, die Categorien als Bedingungen zu Regeln a priori auf Erscheinungen anwenden. Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauch ist dialectisch, hat keine Wahrheit, also auch keinen Canon; nur Verstand und Urtheilskraft haben objective Gültigkeit, und daher einen Canon ihres wahren Gebrauchs.

Anmerk.

Anmerk. Nur das Denken eines Sinnendings hat objective Gültigkeit und Wahrheit, läßt ſich ſinnlich realiſiren; hingegen das Denken eines Dinges an ſich, das nicht ſinnlich iſt, nicht erſcheint, läßt ſich nicht ſinnlich realiſiren, und iſt daher, inſofern es durch Prädicate der Sinnlichkeit vorgeſtellt wird, Schein. So wie nun aber dieſe objective Gültigkeit eines Sinnendings keine wahre Realität iſt, ſo iſt auch der Mangel derſelben kein ſolcher Schein, der ein wirkliches Ding ausſchließen müßte. Die Frage von wirklichen Dingen, die es nicht blos für uns ſind, wird dadurch gar nicht berührt, denn es iſt da immer nur von unſerm Denken und Vorſtellen die Rede. — — Durch ſolche kurze Bemerkungen wollen wir uns in Zukunft das, was wir bisher weitläufig genug unterſucht und beleuchtet haben, nur wieder ins Andenken zurückrufen, und uns auf dieſe Art nur ſtets auf dem rechten Standpunct zu erhalten ſuchen; ausführliche Betrachtungen werden wir ſelten mehr nöthig haben, denn wir wiſſen jetzt ſchon, wie wir mit unſerm Philoſophen dran ſind.

## Einleitung
von der
## transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

pag. 171 — 175.

§. 130.

Die allgemeine Logik kann der Urtheilskraft keine Regeln ihres Gebrauchs vorſchreiben, weil Urtheilskraft ſelber nichts anders iſt als das Vermögen, Regeln zu gebrauchen.

§. 131.

§. 131.

Hingegen die transscendentale Logik beschäfftigt sich ganz allein damit, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes zu berichtigen und zu sichern.

§. 132.

Hierbey hat sie das Eigenthümliche, daß sie, außer der allgemeinen Bedingung zu Regeln, auch die Anwendung a priori zeigen kann und muß, weil sonst die Begriffe, die sie gebraucht, ihre Dignität verlichren würden.

§. 133.

Diese transscendentale Doctrin handelt 1) von der sinnlichen Bedingung des Gebrauchs der Categorien (Schematismus des reinen Verstandes), 2) von den synthetischen Urtheilen, die unter diesen Bedingungen aus jenen Begriffen a priori fließen, und aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegen (Grundsätze des reinen Verstandes).

## Erstes Hauptstück.

## Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. pag. 176 — 187.

§. 134.

Ein Gegenstand ist unter einem Begriff enthalten, wenn dieser denkt, was in jenem vorgestellt wird; in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff müssen also die Vorstellungen von beiden gleichartig seyn.

§. 135.

§. 135.

Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen und überhaupt mit sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig, daher erfordert ihre Anwendung auf Erscheinungen ein drittes, das einerseits mit der Categorie, andererseits mit der Erscheinung gleichartig ist — transscendentales Schema, dessen Vorstellung rein und doch einerseits intellectual, andererseits sinnlich ist.

§. 136.

Dies Schema ist die transscendentale Zeitbestimmung, denn diese ist a priori und rein, sie enthält die Form des innern Sinnes, mithin aller empirischen Anschauung, verknüpft durch ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception; sie ist also gleichartig mit der Categorie und den Erscheinungen.

§. 137.

Dadurch allein kann die Categorie auf einen Gegenstand angewandt werden; denn aus dem vorhergehenden ist klar, daß die Categorie nicht Bedingung eines Dinges an sich, sondern eines Dinges in einer möglichen Erfahrung sey, und sich also a priori auf Erscheinungen beziehe; Erscheinungen aber sind Modificationen unserer Sinnlichkeit, mithin ist die Vorstellung der innern Form derselben die allgemeine Bedingung, der Categorie Bedeutung zu geben.

§. 138.

Das Schema ist zwar Product der Einbildungskraft; insofern aber hier ihre Synthesis keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist es von dem Bilde verschieden. Das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft,

einem

einem Begriff sein Bild zu verschaffen, ist Schema dieses Begriffs.

§. 139.

Allen sinnlichen Begriffen, sowol reinen als empirischen, liegen zunächst nicht Bilder, sondern Schemate zum Grund, denn kein Bild erreicht diese Begriffe. Das Bild ist Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema Product der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch Bilder erst möglich werden, die dem Begriff an sich nicht congruiren, sondern nur vermittelst der Schemate damit verknüpft werden.

§. 140.

Die Schemate der reinen Verstandesbegriffe können in gar kein Bild gebracht werden, sie sind die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form, der Zeit, in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollen.

§. 141.

Diese Schemate der reinen Verstandesbegriffe sind, nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit ihnen, Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff.

§. 142.

Dieser Schematismus läuft also hinaus auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinn, und so auf die Einheit der Apperception. Daher sind die Schemate die

ein-

einzig-wahren Bedingungen, den Categorien Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien dienen blos dazu, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (der Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

§. 143.

Die Schemate realisiren also die Categorien, und restringiren sie zugleich auf Bedingungen der Sinnlichkeit; sie sind der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie. Hebt man diese Restriction auf, so bleibt der Categorie nur noch die Bedeutung einer Function des Verstandes zu Begriffen, wodurch aber kein Gegenstand vorgestellt wird.

* * *

Anmerk. Der Schematismus des reinen Verstandes, den uns hier unser Philosoph mit so vieler Ausführlichkeit beschreibt, ist wiederum ein recht bewunderswürdiges Meisterstück seines großen Scharfsinns. Er soll uns lehren, wie Erscheinungen unter Verstandesbegriffe subsumirt werden, oder die Frage beantworten, wie in unser Bewußtseyn wirkliche Dinge kommen, die doch außer unserm Bewußtseyn liegen. Heißt dies aber nicht eben so viel, als in die geheimste Werkstätte unserer Vorstellungen hinabsteigen, und unsere Erkenntniß, noch ehe sie wirklich da ist, in ihrem ersten Ursprung, oder vielmehr noch vor demselben erforschen? Heißt dies nicht eigentlich, wissen wollen, was außer und vor allem unserm Erkennen da ist, da uns doch alles nur in unserer Erkenntniß und durch dieselbe erscheint? Es ist also der Mühe wol werth, diesen Abschnitt, ob er gleich auch ohne Nachtheil des Ganzen unverstanden

bleiben kann, dennoch mit aller Sorgfalt zu unterſuchen; hierzu aber iſt es nothwendig, vor allen Dingen wieder unſere Aufmerkſamkeit auf die Sprache unſeres Philoſophen zu richten, denn wenn wir nur erſt dieſe, die auch hier wieder ſehr hieroglyphiſch iſt, recht verſtehen, ſo wird hernach die Beurtheilung der Sache ſelbſt keine Schwierigkeit haben.

Categorieen ſind urſprünglich bloße Gedankenformen, nichts anders als die urſprüngliche Einheit unſeres Bewußtſeyns, das einfache für alle unſere Vorſtellungen nothwendige Ich denke, inſofern es ſich auf etwas außer demſelben bezieht, inſofern es a priori ein Mannigfaltiges der Anſchauung zuſammenfaßt, mit einem Wort, ſie ſind das urſprüngliche Denken eines Objects noch vor der Wirklichkeit deſſelben. Es iſt alſo klar, daß dieſe Categorieen für ſich noch keinen wirklichen Inhalt, keine objective Bedeutung haben, denn ſie denken ein Object noch vor ſeiner Wirklichkeit; damit ſie alſo wirkliche Bedeutung erlangen, ſo muß dieſe erſt anderwärts her hinzukommen, es muß nicht blos etwas gedacht werden, ſondern das, was gedacht wird, muß auch wirklich daſeyn, außer unſerm Denken daſeyn, das heißt, ein Mannigfaltiges der Anſchauung, das ſich uns als außer unſerm Bewußtſeyn liegend darſtellt, muß gleichſam in jene Formen aufgenommen, unter die Categorien ſubſumirt werden. Nun enthalten aber dieſe Categorieen, inſofern ſie bloßes Denken ſind, nichts außer dem Denken, keine ſinnliche Anſchauung überhaupt, noch viel weniger eine wirkliche Darſtellung, oder eine empiriſche Anſchauung; wie kann alſo dergleichen etwas unter die Categorieen ſubſumirt, wie durch bloßes Denken etwas außer demſelben, wie durch Formen, die keine Wirklichkeit enthalten, dennoch eine Wirklichkeit vorgeſtellt werden? Dies iſt hier der eigentliche Fragpunct, und nun wollen wir hören, wie ihn unſer Philoſoph auflöſt.

Vor-

Vorſtellungen, ſagt er, müſſen gleichartig ſeyn, wenn ſie unter einander ſubſumirt werden ſollen; nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe und ſinnliche Anſchauungen (nicht nur die empiriſchen, ſondern alle überhaupt) ganz und gar ungleichartig, denn die Anſchauung gehört zur Receptivität, und die Categorie zur Spontaneität; jene ſtellt etwas beſtimmbares, dieſe etwas beſtimmendes; jene etwas außer dem Denken, dieſe das bloße Denken ſelber vor. Um alſo Erſcheinungen unter die Categorien zu ſubſumiren, um ſolche ungleichartige Vorſtellungen zu verknüpfen, müſſen wir eine dritte Vorſtellung haben, die ſowol mit der Categorie, als mit der Erſcheinung zuſammenhängt, und daher ihre Verknüpfung vermitteln kann. Dieſe dritte Vorſtellung iſt die transſcendentale Zeitbeſtimmung. Zeit iſt eine reine Anſchauung a priori, die Form des innern Sinnes, und alſo die Bedingung aller unſerer ſinnlichen Vorſtellungen; inſofern ſie nun ſelbſt auch unſere Vorſtellung ſeyn ſoll, ſo muß ſie unter der Einheit der Apperception ſtehen, das heißt, wir müſſen ſie durch unſer Denken erſt zu unſerer Vorſtellung machen. Dies kann nicht anders geſchehen, als durch die Categorien, indem dieſe die möglichen Functionen unſeres Denkens ſind. Durch ſie und nach ihnen wird demnach die Zeit ſelber urſprünglich und a priori beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt nun auf der einen Seite intellectuell, und auf der andern ſinnlich, und doch zugleich ganz rein und a priori; ſie verknüpft alſo Verſtand und Sinnlichkeit, Denken und Anſchauen miteinander, und macht auf dieſe Art Gegenſtände möglich, ſchränkt ſie aber zugleich auch auf bloße Erſcheinungen ein. — Dies wäre nun die Auflöſung jenes Problems; allein, mich dünkt, der Knoten ſey nicht auseinander gewickelt, ſondern nur zerhauen. Zeit iſt ja ſelbſt, wenn ſie gleich rein und a priori iſt, dennoch

eine blos ſinnliche Anſchauung; eine jede ſinnliche Anſchauung aber, nicht blos eine empiriſche, dies ſagt Kant ſelber, bedarf erſt einer vermittelnden Vorſtellung, um unter Verſtandesbegriffe ſubſumirt zu werden — welches iſt nun dieſe dritte Vorſtellung, die die Subſumtion der Zeit als bloßer Anſchauung unter die Categorien vermittelt, und die transſcendentale Zeitbeſtimmung möglich macht? In der That, ich bemerke hier eine große Lücke. Die transſcendentale Zeitbeſtimmung mag immerhin der Weg ſeyn, auf welchem die Categorie eine ſinnliche Bedeutung, und in dieſem uns ſchon bekandten Verſtande objective Realität erlangt, mithin Erſcheinungen unter ſie ſubſumirt werden; allein dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt ja ſelbſt nichts anders, als ein Product, das durch die Subſumtion der Zeit, als bloßer ſinnlicher Anſchauung, unter die Categorie als bloßen Verſtandesbegriff möglich iſt; Anſchauung aber und Categorie ſind völlig ungleichartig, folglich iſt auch dieſe Subſumtion nicht möglich, ohne erſt eine neue Vorſtellung zu haben, die ſie vermittelte, und die doch unſer Philoſoph, ſo viel ich ſehen kann, nirgends angegeben hat. Es iſt alſo, meines Erachtens, klar, daß die Frage, um die es eigentlich zu thun iſt, unbeantwortet bleibt, und der ganze Schematiſmus, ſo wie alle bisherige Entdeckungen der Critik, auf ein abermaliges idem per idem hinauslauft.

Categorien haben für ſich und allein noch keinen objectiven Inhalt, ſie ſind bloße noch leere Gedankenformen; um alſo objective Bedeutung zu erlangen, müſſen Anſchauungen unter ſie ſubſumirt werden; empiriſche ſetzen dieſe Subſumtion ſchon voraus, ſie können es alſo urſprünglich nicht ſeyn, ſondern es wird eine reine Anſchauung hierzu erfordert. Aber auch dieſe, mithin alle ſinnliche Anſchauung überhaupt, kann nicht ſo unter die Verſtandesbegriffe ſubſumirt werden,

daß

daß ſie noch vor derſelben vorgeſtellt und ſo als gleichartig mit der Categorie unter ſie ſubſumirt würde, denn dieſe Vorſtellung ſetzt die Subſumtion abermal ſchon voraus. Es iſt alſo kein anderer Gebrauch der Categorien möglich, als daß durch dieſelbe eine reine Anſchauung urſprünglich erſt gedacht, mithin reine Anſchauung a priori unter die Categorie ſubſumirt, und dadurch empiriſche Anſchauung erſt möglich werde. Folglich iſt der Schematiſmus weiter nichts, als das urſprüngliche Verknüpfen des Denkens und Anſchauens, welches nothwendig vor aller wirklichen Erkenntniß ſinnlicher Objecte, vor aller empiriſchen Verknüpfung des Denkens und Anſchauens vorhergehen muß; oder der Satz: Erſcheinungen, Dinge, die wir uns wirklich vorſtellen, können nicht urſprünglich ſo unter unſer Denken ſubſumirt, nicht ſo in unſer Bewußtſeyn aufgenommen werden, daß wir erſt die Dinge uns vorſtellten, und daraus unſer Vorſtellen ſelber herleiteten, denn um ſie vorzuſtellen, müſſen ſie ja ſchon durch unſer Vorſtellen beſtimmt ſeyn; dieſes alſo muß vorangehen, und unter daſſelbe müſſen wir die Dinge a priori ſubſumiren, das heißt, wir müſſen die Dinge durch unſer Vorſtellen gleichſam erſt erzeugen, oder unſer bloßes Vorſtellen mit einem Etwas, das noch kein wirkliches Etwas iſt, ſo verknüpfen, daß nun ein wirkliches Etwas ſich uns darſtellt. Mit einem Wort, wir können nichts wirklich vorſtellen, ohne es erſt a priori zu denken; wir können aber nichts a priori als wirklich denken, denn alle Wirklichkeit iſt ſchon etwas gedachtes; alſo müſſen wir alles, was als wirklich vorgeſtellt werden ſoll, noch vor aller Wirklichkeit urſprünglich und ſelbſtthätig in unſerm Bewußtſeyn erzeugen. Gleichwie alſo zu aller wirklichen Erkenntniß Begriffe erfordert werden, die dieſe Objecte urſprünglich denken, eben ſo wird auch etwas, ein Mannigfaltiges a priori erfordert, das noch vor aller

Wirklichkeit uns gegeben, gleichsam den Keim oder das Element der Wirklichkeit enthält. Dies Etwas außer unserm Denken, das noch vor allem wirklichen Etwas, und die ursprüngliche Wurzel desselben ist, muß durch unser Denken bestimmt, ursprünglich gedacht werden, dadurch werden alsdann erst Objecte möglich, die sich uns in einer wirklichen Erfahrung darstellen. Diese Wirklichkeit als Wirklichkeit können wir nur a posteriori erkennen; hingegen wenn wir sie einmal als ein Factum unseres Bewußtseyns haben, so können wir a priori sagen, daß und wie wir sie a priori in uns durch unser Denken selbstthätig erzeugen müssen. Dies alles wird nun wol niemand anzufechten Lust haben, denn es ist stets der tautologische Satz: daß alle unsere Vorstellungen nur durch unser Vorstellen möglich werden; aber niemand wird auch irgend etwas Brauchbares aus dieser Zergliederung unserer Erkenntniß herauszubringen im Stande seyn. Zwar leitet Kant das Resultat daraus her, daß alle Gegenstände unserer Erkenntniß bloße Erscheinungen, das heißt, durch unser eigenes Denken a priori erst erzeugt seyn, und unser Denken a priori keine andere Gegenstände als Erscheinungen unserer Erkenntniß verschaffen könne, und dieses Resultat, da es wieder nur mit dem vorigen identisch ist, geben wir auch gerne zu; allein die weitere Folge, daß nemlich unsere ganze Erkenntniß in uns selbst so a priori liege, daß aller fremde absolute Realgrund außer unserm Vorstellen ausgeschlossen werden müßte, diese Folge können wir, da wir sie für erschlichen ansehen, durchaus nicht gelten lassen.

Aus dem allem erhellet nun, wie ich glaube, ganz deutlich, daß der ganze Schematismus des reinen Verstandes entweder eine künstlich-versteckte Tautologie, oder ein bloßer metaphysischer Roman ist. Setzt unser Philosoph voraus, daß die Categorieen als Begriffe

mög-

möglicher Objecte ohne allen weitern Realgrund im Denkvermögen selber daliegen, daß eben so in der Sinnlichkeit, insofern sie blos subjective Receptivität ist, ein Mannigfaltiges der Anschauung noch vor aller Wirklichkeit, eine Anschauung a priori als Element und Wurzel aller wirklichen Anschauung ursprünglich gegeben sey, und daß nun a priori und ohne allen wirklichen absoluten Realgrund außer dem vorstellenden Subject jene Categorieen mit dieser ursprünglichen Anschauung verknüpft, und dadurch Vorstellungen erzeugt werden, die sich uns als wirkliche Objecte durch Empfindung darstellen, so ist dies alles eine ganz willkührliche und unerweisliche Fiction. Will er aber blos dieses sagen, daß weder unser Denken, noch unser Anschauen durch das, was wir wirklich denken und anschauen, insofern wir es denken und anschauen, gegeben seyn könne, sondern es selber erst möglich mache und erzeuge, daß also unsere ganze Erkenntniß, sowol in Ansehung des Verstandes, als der Sinnen, dem Erkannten vorangehen, mithin noch vor aller wirklichen Erkenntniß Verstand und Sinnlichkeit a priori (in Absicht auf das Erkannte) miteinander verknüpft werden müssen, um eine solche Erkenntniß wirklich zu machen; so geben wir dies gerne zu, nur verbitten wir uns die Folgerung, als ob nun jene ursprüngliche Verknüpfung des Verstandes und der Sinnen außer dem verknüpfenden Subject gar keine objective Quelle haben könnte und müßte, weil sie das dadurch erkannte Object nicht zur Quelle haben kann.

## Zweytes Hauptstück.

# System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

---

## Erster Abschnitt.

### Oberster Grundsatz aller analytischen Urtheile.

pag. 187 — 193.

§. 144.

Allgemeine Bedingung aller Erkenntniß ist der Satz des Widerspruchs; denn eine sich widersprechende Erkenntniß hebt sich selber auf, und ist also nichts; aber eine Erkenntniß kann sich selber nicht aufheben, und doch nicht mit dem Dinge übereinkommen, oder gar keinen Gegenstand haben, daher ist dieser Satz nur ein negatives Criterium der Wahrheit.

§. 145.

Nur für analytische Urtheile läßt er sich positiv gebrauchen, und ist ihr oberstes Princip, denn was einmal in unserer Erkenntniß liegt, das liegt nothwendig darinnen, und davon muß das Gegentheil verneint werden.

§. 146.

Demnach ist dieses Princip wol die Conditio sine qua non aller Erkenntniß, aber nicht ihr Bestimmungsgrund, ihm muß synthetische Erkenntniß nicht zuwider seyn, aber ihre Wahrheit beruht nicht darauf.

§. 147.

Daher ist auch die Formel dieses Princips, die eine Synthesin ausdrückt, indem sie Zeitbestimmung hineinsetzt, blos durch ein Mißverständ-

ſtändniß entſtanden; mit dieſer Zeitbeſtimmung iſt es eigentlich nicht mehr der logiſche Satz des Widerſpruchs.

* * *

Anmerk. Was dieſe §§. enthalten, läßt ſich alles in dieſen einigen Hauptſatz zuſammenfaſſen: Durch den Satz des Widerſpruchs wird zwar eine Erkenntniß denkbar, logiſch-möglich, aber ſie bekommt keinen wirklichen Inhalt dadurch, keine objective Bedeutung. Das heißt: was dieſem Satz zuwider iſt, das können wir nicht denken, alſo auch nicht ſinnlich vorſtellen; was hingegen demſelben gemäß iſt, das können wir wol denken, aber es muß deswegen nicht auch ſinnlich-darſtellbar ſeyn; durch denſelben wird alſo kein Object, keine Sinnenwahrheit erzeugt, ſondern nur, wenn ſie da iſt, als nothwendig für uns erkannt. Dies wird wol niemand leugnen, vielmehr wenden wir es auf alle Erkenntniß überhaupt, ſelbſt auch auf bloße Vernunftwahrheiten an; denn nicht nur das, was die Sinnen enthalten, ſondern auch was die Vernunft denkt, muß zwar dem Satz des Widerſpruchs gemäß ſeyn, aber es entſpringt nicht daraus.

## Zweyter Abſchnitt.

## Oberſter Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile.

pag. 193 — 197.

§. 148.

Bey analytiſchen Urtheilen bleiben wir bey den gegebenen Begriffen, und verbinden ſie nach ihrer Identität, oder nach ihrem Widerſpruch; bey ſynthetiſchen hingegen gehen wir über unſere

Begriffe hinaus, um etwas ganz anderes damit zu verknüpfen, wir brauchen also zu dieser Synthesis ein drittes, worinnen sie entstehen kann.

§. 149.

Der Inbegriff aller unserer Vorstellungen ist der innere Sinn, und seine Form die Zeit, die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, und die synthetische Einheit auf der Einheit der Apperception; dadurch werden überhaupt synthetische Urtheile **möglich**, und, da diese Quellen a priori sind, *a priori* **möglich**, und, wenn Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, **nothwendig**, weil diese auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

§. 150.

Eine Erkenntniß hat objective Bedeutung, wenn ihr Gegenstand unmittelbar in der Anschauung gegeben, und sie also auf mögliche oder wirkliche Erfahrung bezogen werden kann. Folglich giebt Möglichkeit der Erfahrung aller Erkenntniß a priori objective Realität.

§. 151.

Möglichkeit der Erfahrung beruht auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, wodurch sie allein zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception sich zusammen schicken; das heißt, auf einer Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande überhaupt, folglich auf Principien ihrer Form a priori, oder auf allgemeinen Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, die sich als Bedingungen derselben in der Erfahrung darthun.

§. 152.

Demnach hat alle Erkenntniß a priori nur dadurch Wahrheit, daß sie nichts enthält, als

was

was zur synthetischen Einheit der Erfahrung nothwendig ist. Folglich stehen alle Gegenstände unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung, und es sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formellen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum in einem synthetischen Urtheil a priori objective Gültigkeit.

* * *

Anmerk. Ich mag diese §§. lesen und durchdenken, so oft ich will, so bieten sie mir nichts anders dar, als einen künstlich angelegten Irrgang, der uns durch mannigfaltige mühvolle Wendungen immer wieder auf den Punct hinführt, von welchem wir ausgegangen sind. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, und welches ist ihr oberster Grundsatz? Diese Frage sollte man, weil sie metaphysisch ist, eigentlich so verstehen: wie ist es möglich, über unsere Erkenntniß, sie mag heißen wie sie will, völlig hinauszukommen, und von wirklichen wahren Dingen zu reden, die auf keine Art mehr in derselben liegen, oder als Elemente, als wirkliche Bestandtheile zu derselben gehören, sondern für sich und *absolute* dasind und bestehen, und woher wissen wir, daß das wahr ist, was wir darüber urtheilen? Nimmt man nun die Frage in diesem Sinn, so ist es freylich ganz begreiflich, daß wir über unser Erkennen hin-

hinaus, niemals so zu wirklichen absoluten Dingen hinüberkommen, daß wir uns diese Dinge selbst gegenwärtig darstellen, und nach dieser Darstellung von ihnen urtheilen könnten; denn durch diese Darstellung hätten wir ja immer nur vorgestellte, nicht absolut-wirkliche Dinge vor uns; auch können wir von solchen Dingen nichts wissen, was nicht immer zunächst nur unsere Erkenntniß wäre. Allein daraus folgt doch keineswegs, daß wir von ihnen gar nichts wissen, oder daß das, was wir wissen, ungültig oder unzuverlässig wäre. Wir wissen nemlich, das heißt, wir urtheilen, daß solche Dinge dasind, und daß sie die Quelle und der Grund alles dessen sind, was wir uns wirklich vorstellen, weil uns unsere Erkenntniß selbst diese Indication giebt, und dieser Indication trauen wir, weil sonst unsere Erkenntniß keine Erkenntniß, sondern ein leeres Schattenspiel wäre. Wir können also sagen, unsern Vorstellungen entsprechen wirkliche Dinge, als ihr erster oder letzter Grund, und diese Dinge sind so beschaffen, daß wir nach unserm subjectiven Vermögen durch sie solche Vorstellungen erlangen. Was sie nun aber außer diesem Verhältniß seyn mögen, das bekümmert uns gar nicht; wir als erkennende Subjecte dürfen und sollen nur fragen, was sie für uns sind, und wenn wir dieses wissen, so verlassen wir uns zuverlässig auf alles, was daraus folgt, wenn wir es gleich nicht sinnlich darstellen können, weil wir es schlechterdings als den obersten Grundsatz aller Wahrheit und Realität unserer Erkenntniß annehmen müssen, daß uns unsere Erkenntniß wohl verstanden nicht täuscht. So müssen wir die obige Frage beantworten, wenn von wahrer absoluten, nicht blos relativen und sinnlichen Realität unserer Erkenntniß die Rede ist, und nach dieser Antwort bleiben wir im ruhigen Besitz alles dessen, was uns das wichtigste ist. Wir nehmen eine wirkliche reelle Welt, unser denkendes

Sub-

Subject, und ſeine beſtändige Dauer, Gott und ſein Verhältniß gegen uns an, ob es gleich keine ſinnliche Wahrheiten, ſondern blos Reſultate oder Bedingungen unſerer ſinnlichen Vorſtellungen ſind, und nur zu unſerm Denken gehört, eben deswegen weil es dazu gehört, und dieſes, ſo wie überhaupt unſer Erkennen, durch das, was es enthält, uns nicht täuſchen kann. Allein in dieſem Sinn nimmt Kant die obige Frage gar nicht, daher begegnet er uns nicht einmal auf unſerm Wege, und ſeine Antwort, ſie mag beſchaffen ſeyn wie ſie will, kann uns in unſerer Ueberzeugung auf keine Art ſtören.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, und was giebt ihnen Wahrheit und objective Bedeutung? dies heißt bey unſerm Philoſophen nur ſo viel, wie iſt es möglich, noch vor aller Wirklichkeit in unſern Vorſtellungen, noch vor aller Gegenwart ſolcher Dinge, die ſich uns ſinnlich darſtellen, etwas zu erkennen, das hernach in der Wirklichkeit vorkommt und vorkommen muß, und was verſchafft einer ſolchen Erkenntniß a priori dieſe ihre objective Realität, dieſe Sinnenwahrheit? Wie beantwortet nun die Critik dieſe Frage? Es ſind uns keine andere Dinge ſinnlich möglich, als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Erkenntniß, das heißt, Dinge, die ſich uns in unſerer Sinnlichkeit wirklich darſtellen laſſen, was ſich uns ſinnlich darſtellt, das iſt etwas, das zwar von uns und durch unſer Denken, aber zugleich als uns gegeben und außer unſerm Denken liegend vorgeſtellt wird, dieſes Vorſtellen kann nicht entſpringen aus dem was vorgeſtellt wird, denn dadurch wird das Vorgeſtellte erſt möglich, es muß a priori ſeyn, indem das Vorſtellen die Vorſtellung erſt erzeugt; mithin iſt die Bedingung aller ſinnlichen Darſtellbarkeit, und alſo aller ſinnlichen Wahrheit, und hiemit auch aller ſinnlichen Gegenſtände dieſe: wir müſſen noch vor

aller

aller Wirklichkeit ein Mannigfaltiges der Anſchauung in einem urſprünglichen Bewußtſeyn ſo zuſammenfaſſen, daß dadurch Erfahrung, oder wirkliche Erkenntniß eines in einem Bewußtſeyn zuſammengefaßten Mannigfaltigen der Anſchauung möglich wird; das heißt: wir müſſen unſere empiriſche Erkenntniß in uns erſt a priori erzeugen, und zwar ſo erzeugen, wie ſie hernach iſt, dadurch allein iſt empiriſche Erkenntniß als unſere Erkenntniß möglich, dadurch allein ſind alſo auch Gegenſtände einer ſolchen Erkenntniß möglich, und ſo hat denn jenes urſprüngliche Erzeugen, wenn wir es uns noch vor allem dadurch erzeugten vorſtellen, als Bedingung aller uns möglichen Wirklichkeit, objective Gültigkeit, Wahrheit und Nothwendigkeit für uns. Wenn alſo Kant den oberſten Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile ſo angiebt, daß ein jeder Gegenſtand ſtehen müſſe unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung, wenn er ſagt, daß ſynthetiſche Urtheile möglich ſeyn, indem man die formalen Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehe; mit einem Wort, wenn Kant aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände in der Erfahrung, die objective Gültigkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori herleitet, ſo löſt ſich dies alles in den Satz auf: wir haben wirklich ein Mannigfaltiges der Anſchauung in unſerm Bewußtſeyn verbunden, einen wirklichen Gegenſtand ſinnlich vor uns, wenn wir es urſprünglich in unſerm Bewußtſeyn zuſammengefaßt, wenn wir ihn uns wirklich vorgeſtellt, durch unſer urſprüngliches Vorſtellen in unſer Bewußtſeyn aufgenommen haben. Allein,

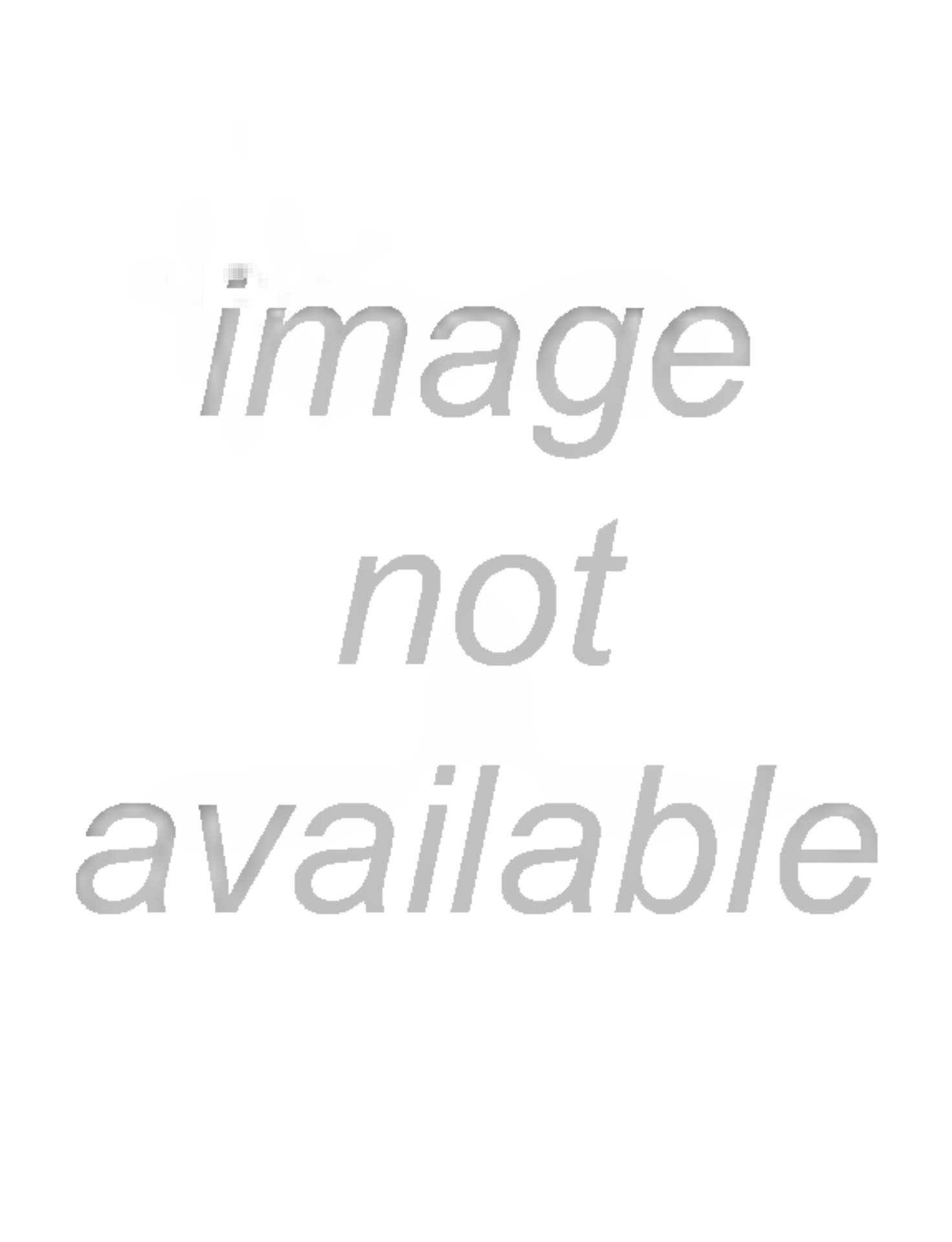
image
not
available

Verstandes; diese sind gleichsam der Exponent zur Regel, das Naturgesetz ist die Anwendung der Regel auf einen besondern Fall in der Erfahrung.

§. 155.

Daher können auch empirische Grundsätze und Grundsätze des reinen Verstandes unmöglich verwechselt werden, diese zeichnen sich durch ihre absolute Nothwendigkeit aus.

§. 156.

Es giebt aber reine Grundsätze aus reinen Anschauungen, und aus reinen Begriffen, nur diese gehören dem Verstande eigenthümlich zu, daher werden auch nur diese hier angegeben, dadurch aber zugleich die Möglichkeit und objective Gültigkeit der erstern a priori gegründet.

* * *

Anmerk. 1. Alles, was die Erfahrung enthält, ist am Ende blos unsere Vorstellung, unsere Vorstellung aber ist nur möglich durch unser Vorstellen, wir können also in der Erfahrung schlechterdings nichts finden, was wir nicht selbst in sie hineingelegt haben: dies ist es, was Kant meint, wenn er sagt, der Verstand sey nicht nur Vermögen der Regeln, sondern selbst auch Quell der Grundsätze, die Naturgesetze stehen alle unter höhern ganz allgemeinen Grundsätzen des Verstandes als besondere Anwendungen derselben, Erscheinungen könne ohne nothwendige Regeln, die der Verstand hergebe, keine Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen. Erscheinungen würden nemlich blos subjective Realität haben, sich nur als unsere Vorstellungen darthun, wenn sie nicht als in Dingen an sich gegründet, mithin als unter nothwendigen Regeln stehend vorgestellt würden; sie sind aber doch nur

unsere

unſere Vorſtellungen, erſt durch unſer Vorſtellen mög-
lich, wie können ſie alſo anders, als durch unſer eigenes
urſprüngliches Vorſtellen unter ſolche Regeln gebracht,
wie anders als durch eine Erzeugung in uns ſelbſt ob-
jective dargeſtellt werden? Die Regeln alſo, unter de-
nen ſie ſtehen, oder das objective Denken derſelben
kann nicht der Erfahrung abgelernt ſeyn, es macht ja
die Erfahrung ſelbſt erſt möglich, vielmehr geht es vor
aller Erfahrung her, und giebt, wenn es in dieſer Prio-
rität gedacht wird, eben die reinen Grundſätze, von de-
nen hier die Rede iſt; dieſe ſind hernach freylich die all-
gemeinen Bedingungen aller Erfahrung, ſie müſſen alſo
auch in aller Erfahrung vorkommen, wo ſie aber, in-
ſofern ſie wirklich wahrgenommen werden, in empiri-
ſche, mithin zufällige Regeln und Grundſätze ſich ver-
wandeln, obgleich ihr Urſprung a priori immer noch
ſichtbar bleibt. Sehet hier abermal den identiſchen
Satz: Was uns objective erſcheint, das erſcheint uns
als durch ein Object gegeben, mithin als unabhängig
von unſerer Erkenntniß, die vielmehr dadurch beſtimmt
und alſo nothwendig wird, inſofern es aber uns er-
ſcheint, unſere Vorſtellung iſt, ſo entſpringt es ganz
aus unſerm Vorſtellen ſelbſt; oder: was wir in der
Erfahrung objective erkennen, das müſſen wir erſt
a priori objective denken, ſo wie wir es erkennen ſollen.
Daß alſo vor allem empiriſchen Denken und Vorſtellen
eine urſprüngliche Erzeugung deſſelben vorhergehen
muß, dies wiſſen wir a priori; was aber in der Wirk-
lichkeit dadurch erzeugt wird, a poſteriori; mithin iſt
die Form unſerer Vorſtellungen nothwendig, die Mate-
rie zufällig; das heißt, daß wir wirklich denken, iſt zu-
fällig, wenn wir aber denken, ſo iſt es nothwendig,
daß wir das, was wir denken, ſo denken, wie wir es
denken, — weil wir es ſonſt nicht dächten. Fürwahr,
ich weiß nicht anders, als daß uns die Critik zuletzt da-

hin leitet, und dieſe blos hypothetiſche Nothwendigkeit wird hernach unvermerkt für eine ganz abſolute ausgegeben: weil wir alles, was von uns gedacht oder vorgeſtellt wird, ſelbſtthätig, und urſprünglich gleichſam noch vor aller Wirklichkeit denken müſſen; ſo ſollen wir es nun auch abſolute aus uns allein herausdenken — dies folgt auf keine Art.

Anmerk. 2. Erfahrung ſtellt der Wahrnehmung wirkliche Dinge in einer gewiſſen Form und Verbindung dar; wenn wir nun durch die Wahrnehmung an dieſen Dingen ſelbſt ihr Daſeyn und ihre Geſetze aufſuchen, ſo iſt unſere Erkenntniß blos empiriſch, wir wiſſen vor unſerer Wahrnehmung nichts, und die Geſetze, die wir entdecken, reichen nicht weiter, als unſere Wahrnehmung reicht. Inſofern aber doch das, was wir wahrnehmen, als ein wirkliches Ding erſcheint, und die Geſetze objective gedacht oder vorgeſtellt werden, ſo enthalten ſie eine Nothwendigkeit, die uns beweiſt, daß dieſe Dinge und ihre Geſetze nicht erſt durch die Wahrnehmung entſpringen, ſondern vor derſelben vorhergehen und ſie möglich machen — als wirklich gedachte Dinge können ſie nicht vorhergehen, denn da wären ſie immer nur durch Wahrnehmung gegeben, ſie müſſen alſo als reine Begriffe und Anſchauungen daſeyn, das heißt, noch vor aller Wirklichkeit müſſen ſie urſprünglich gedacht und durch unſer Vorſtellen in uns ſelbſt erzeugt werden, ſo wie ſie hernach in der Wahrnehmung wirklich erſcheinen, denn wie ſollten ſie ſonſt in der wirklichen Wahrnehmung als Objecte vorkommen, wenn wir es nicht durch unſer Denken erſt möglich machten. Mithin ſind die empiriſchen Grundſätze und die reinen Grundſätze am Ende einerley, beide beſchreiben unſer objectives Denken, jene in ſeiner Wirklichkeit, dieſe in ſeiner Möglichkeit, jene als ſchon erzeugt, dieſe als erzeugend, jene ſind Reſultate, dieſe Bedingungen unſeres wirklichen Denkens.

Anmerk.

Anmerk. 3. Grundsätze aus reinen Verstandesbegriffen beschreiben das ursprüngliche Denken eines Gegenstandes überhaupt, insofern dadurch ein Mannigfaltiges der Anschauung als gegeben ins Bewußtseyn aufgenommen und hier verbunden wird, dadurch also werden selbst reine Anschauungen objective möglich und gültig; Grundsätze aus reinen Anschauungen hingegen setzen diese als a priori gegeben schon voraus, und verknüpfen sie blos als Anschauungen, ohne Rücksicht auf ihre Objectivität.

---

pag. 199 — 202.

§. 157.

Grundsätze des reinen Verstandes sind Regeln des objectiven Gebrauchs der Categorien, ihre Tafel muß sich also genau nach der Tafel dieser richten.

§. 158.

Diese Grundsätze wenden die reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung an, entweder so, daß sie ein Mannigfaltiges der Anschauung in einer möglichen Erscheinung, oder ein Mannigfaltiges der Erscheinungen in einem möglichen Context der Erfahrung verknüpfen.

§. 159.

Die erste Classe reiner Grundsätze ist absolut-nothwendig, um Erfahrung überhaupt möglich zu machen, die zweyte nur zur Einheit der Erfahrung; jene ist mathematisch, weil sie gleichsam die Erscheinung selber giebt, diese dynamisch, weil sie diese Erscheinungen, wenn sie einmal dasind, ordnet; jene ist intuitiv, weil sie gleichsam

unmittelbar Anschauung erzeugt, diese discursiv, weil sie Anschauungen nicht nach ihrer Anschaubarkeit, sondern nach ihrem Daseyn verknüpft.

* * *

Anmerk. Erfahrung enthält Erscheinungen und ihre Verhältnisse, Erzeugung der Erfahrung begreift demnach Erzeugung der Erscheinungen und ihrer Verhältnisse, Erzeugung der Erfahrung wird möglich durch die Anwendung der Categorien auf Anschauungen a priori, diese Anwendung wird möglich durch die reinen Grundsätze des Verstandes, diese gehen also auf Erzeugung der Erscheinungen und ihrer Verhältnisse — ich glaube, dies ist genug, um auch hier wieder zu sehen, was uns die Critik lehrt.

---

## 1) Axiomen der Anschauung. p. 202 — 206.

### §. 160.

Princip: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweis: Denn sie setzen Zeit und Raum voraus, und sind nur möglich in Zeit und Raum, diese aber werden vorgestellt durch successive Zusammensetzung des Gleichartigen und durch das Bewußtseyn der synthetischen Einheit dieses mannigfaltigen Gleichartigen; dieses Bewußtseyn aber ist der Begriff einer Größe, und zwar insofern das Ganze nur durch die Theile möglich wird, einer extensiven Größe, folglich u. s. w.

Anmerk.

Anmerk. Dieſer Grundſatz heißt ſynthetiſch, nicht, weil das Subject nicht ſchon das Prädicat in ſich enthielte, denn ſonſt wäre noch kein Beweis deſſelben möglich; ſondern weil von etwas hier die Rede iſt, das ſich außer unſerm Denken uns darſtellt, ob es gleich nur unſere Vorſtellung iſt. Dieſes Etwas iſt uns zuerſt als Factum gegeben, dieſes Factum zergliedern wir, und nun ſagen wir a priori, was es erfordere oder vorausſetze, denn das, was das Factum enthält, das muß es nach dem Satz des Widerſpruchs enthalten, um dies Factum zu ſeyn. Es wird uns alſo wirklich etwas als außer uns — außer unſerm Denken liegend — gegeben, wir bemerken, daß dies Außerunsſeyn ein Außereinander- und Nacheinanderſeyn, und dieſes Raum und Zeit, Raum und Zeit aber eine Extenſion begreift; jenes gegebene Etwas nennen wir Anſchauung — Anſchauung alſo begreift jedesmal eine Extenſion; oder, alles, was uns als außer unſerm Denken liegend gegeben wird, iſt eine extenſive Größe; was uns aber gegeben wird, das wird von uns vorgeſtellt, was von uns vorgeſtellt wird, das wird möglich durch unſer Vorſtellen, und macht nicht erſt dieſes möglich; was uns alſo als außer unſerm Denken liegend gegeben wird, das wird möglich dadurch, daß wir es urſprünglich vorſtellen, als außer unſerm Denken uns gegeben, mithin als außer- und nacheinander, mithin als in Raum und Zeit, mithin als in einer Extenſion, oder durch den Begriff einer extenſiven Größe. In der That auf dieſe Art kann man mit leichter Mühe ſynthetiſche Grundſätze aufſtellen, Grundſätze nemlich, die uns über unſer Denken zu wirklichen Dingen hinauszuführen verſprechen, und uns doch nur zu gedachten oder vorgeſtellten Dingen, alſo immer nur zu unſerm Denken oder Vorſtellen ſelbſt zurückbringen; denn was heißt dieſes Princip der Axiomen der Anſchauung am Ende anders, als dieſes: Ein

jedes Sinnending, oder was außer unſerm bloßen Denken als wirklich vorgeſtellt wird, hat eine extenſive Größe — oder ein Außereinanderſeyn in unſerer Vorſtellung, weil es ſonſt nicht außer unſerm Denken als wirklich vorgeſtellt würde —? Ein Sinnending ſeyn, äußerlich vorgeſtellt werden, außer einander ſeyn, und eine extenſive Größe haben — dies ſind lauter identiſche Begriffe, daher iſt freylich ihre Verknüpfung a priori und nothwendig, hingegen kommt man damit nie über unſer Vorſtellen hinaus — es iſt dies alles nur in unſerer Vorſtellung was es iſt, und wird gänzlich aufgehoben, wenn dieſe aufgehoben wird, und geſetzt, wenn dieſe geſetzt wird. Dies hat man in der Metaphyſik bisher nicht bezweifelt, man hat alſo auch den Satz, extenſive Größe iſt ein objectiver Begriff, nicht ſo genommen, als ob Extenſion etwas abſolutes — das unmittelbare Prädicat eines Dinges an ſich wäre; — ſondern immer nur ſo, daß irgend etwas an ſich daſeyn müßte, das den Grund in ſich enthalte, warum uns äußere Dinge, mithin extenſive quanta wirklich vorkommen, weil ſonſt ihre Vorſtellung oder unſere Erkenntniß derſelben völlig leer und täuſchend wäre — dieſes Urtheil aber iſt dadurch, daß die Critik das, was wir ſchon lange wiſſen, in einer neuen Sprache wiederholt, ganz und gar nicht aufgehoben. Freylich müſſen alle Sinnendinge quanta ſeyn, und was als Quantum erſcheint, iſt nur ein Sinnending; aber daß uns wirkliche Sinnendinge und alſo auch quanta erſcheinen, dies weiſt uns ſelbſt auf ein abſolutes Ding hin, das zugleich mit unſerm Vorſtellungsvermögen die Quelle oder der Grund dieſer Vorſtellung iſt, und nichts hindert uns, dieſer Indication in unſerm Urtheil zu folgen.

pag. 206. 207.

§. 161.

Diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten macht die Geometrie mit ihren Axiomen möglich, und diese Axiomen drücken die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus, unter welchen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußern Erscheinungen zu Stande kommen kann. Folglich macht allein dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen die reine Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar, giebt allen ihren Sätzen objective Gültigkeit, und erweitert unsere Erkenntniß a priori gar sehr.

* * *

Anmerk. Ich weiß in der That nicht, was wir von dieser großen Erweiterung unserer Erkenntniß denken sollen. Weil alles, was uns wirklich erscheint, was sich uns sinnlich darstellt, außer und nach einander, mithin im Raum und in der Zeit ist, Raum und Zeit aber als die Bedingung des Außer- und Nacheinanderseyns nicht anders vorgestellt werden kann, als dadurch, daß ein mannigfaltiges Gleichartiges nach und nach zusammengefaßt, und so gedacht werde, welches Denken der Begriff einer extensiven Größe ist; so muß alles, was uns erscheint, so fern es außer- und nacheinander erscheint, auf eben die Art vorgestellt werden, mithin eine extensive Größe haben: und weil nun alle Sinnendinge mathematisch in uns erzeugt werden, so müssen die mathematischen Erzeugungen auch von Sinnendingen gelten, und in wirklichen Erscheinungen dargestellt werden — — —. Fürs erste meyne ich,

wir drehen uns wieder in einem ewigen Zirkel tautologiſcher Sätze herum; denn wenn wir einmal als Factum vorausſetzen, daß alles, was ſich uns als außer unſerm Denken wirklich vorhanden darſtellt, außer- und nacheinander erſcheint, (anders aber wiſſen wir es nicht,) und wir erinnern uns, daß uns nichts erſcheinen kann, als was wir uns vorſtellen, was wir urſprünglich in unſer Bewußtſeyn aufnehmen, ſo iſts nun freylich klar, daß wir, um eine ſolche Erſcheinung zu haben, ſie noch vor ihrer Wirklichkeit in uns erzeugen müſſen, und da eine ſolche Erzeugung des Außer- und Nacheinanderſeyns noch vor aller Wirklichkeit Raum und Zeit vorſtellt, ſo iſt kein Sinnending anders als durch eine Verzeichnung im Raum und in der Zeit möglich, dieſe Verzeichnungen alſo ſind Bedingungen aller Erſcheinungen, und haben als ſolche Sinnenwahrheit; das heißt: was wir thun müſſen, um eine Verzeichnung in Zeit und Raum zu machen, das müſſen wir auch thun, um ein Sinnending wirklich vorzuſtellen, inſofern es äußerlich vorgeſtellt wird. Allein, was iſt dies alles wieder anders, als ein ewiges idem per idem, ſcharfſinnig paraphraſirt? was anders, als der Satz: alle unmittelbare Darſtellungen oder Wahrnehmungen eines Außer- und Nacheinanderſeyns erfordern die urſprüngliche Vorſtellung des Außer- und Nacheinanderſeyns, und nur dieſe Vorſtellung macht jene Wahrnehmung möglich, und wird durch ſie wirklich. Daraus folgt aber nicht, daß dieſes urſprüngliche Vorſtellen im Gemüthe allein ſeinen abſoluten Grund habe. Was aber hernach die objective Gültigkeit und Möglichkeit der Mathematik betrifft, die dadurch erwieſen werden ſoll, ſo wird wol noch niemand an ihr in dieſem Sinn gezweifelt haben, denn ſie iſt, wie wir ſchon wiſſen, weiter nichts als ſinnliche Darſtellbarkeit, und bedeutet nur ſo viel, daß die mathematiſchen Wahrheiten als Vorſtellungen des

Außer-

Außer- und Nacheinanderseyns für alles Vorstellen des Außer- und Nacheinanderseyns gelten, mithin auch für Dinge, die wirklich so vorgestellt werden, diese Dinge aber sind selbst nur unsere Vorstellungen; man täuscht uns also blos mit einem Wort, wenn man von objectiver Gültigkeit der Mathematik spricht, und doch alle absolut-wirkliche Dinge, die den mathematischen Wahrheiten als ihr Realgrund entsprechen sollen, völlig aufhebt. Die mathematische Construction eines △ enthält nichts anders, als die Bedingungen, einen △ uns vorzustellen, diese Bedingungen bleiben dieselben, der △ mag nur als möglich, oder als wirklich vorgestellt werden, wir mögen ihn nur aus unserer productiven Einbildungskraft herausnehmen, oder von einem wirklichen Dinge von außen in unser Bewußtseyn apprehendiren; vorausgesetzt, daß wir einen △ vorstellen, so muß er allezeit unter denselben Bedingungen seiner möglichen Construction stehen, weil er sonst nicht von uns vorgestellt werden könnte. Wenn wir nun aber wirklich einen △ objective wahrnehmen, so fragt es sich, ob dieser Wahrnehmung etwas entspricht, das sie erzeugt — zunächst ist es nun freylich dieser △ selbst; allein da das, was wir wahrnehmen, doch immer nur unsere Vorstellung ist, so müssen wir diesen △ selbst erst ursprünglich vorstellen, construiren, wenn er wirklich daseyn soll; der wahrgenommene △ also kann unser Vorstellen nicht erzeugen, sondern er wird selbst dadurch erzeugt. Was erzeugt und bestimmt nun aber dieses unser ursprüngliches Vorstellen? Wir sagen, nach der Indication unserer Erkenntniß, ein absolut-wirkliches Ding, das zwar dieser wahrgenommene △ nicht ist, und überhaupt kein △ seyn muß, aber doch in unserm Vorstellungsvermögen die Vorstellung eines wirklichen △ giebt; und dies ist nun eigentlich die objective Gültigkeit, wovon man in der Metaphysik spricht, und die

der gewöhnliche Skeptiker bestreitet oder bezweifelt, diese aber hebt Kant selber auf, und giebt uns dafür eine andere; an der wol niemand zweifeln wird, nemlich die sinnliche Darstellbarkeit der mathematischen Gestalten — ob diese Eroberung groß ist, und eine wahre Erweiterung unserer Erkenntniß heißen kann — dies mögen meine Leser selbst beurtheilen.

## 2) Anticipationen der Wahrnehmung. pag. 207 — 218.

### §. 162.

Princip: In allen Erscheinungen hat das Reale, als Gegenstand der Empfindung, einen Grad oder intensive Größe.

Beweis: Denn die Empfindung wird zwar als Einheit apprehendirt, weder Zeit noch Raum wird in ihr angetroffen, sie ist also keine objective Vorstellung, und hat daher auch keine extensive Größe; hingegen wird jede Empfindung so apprehendirt, daß vom formalen Bewußtseyn a priori bis zum empirischen eine stufenartige Veränderung, mithin auch eine Synthesis der Größen-Erzeugung derselben vorgestellt werden kann, welche Größe, da sie in einer gewissen Zeit aus o bis zu ihrem gegebenen Maaß erwachsen vorgestellt wird, intensive Größe heißt. Der Empfindung correspondirt das reale, demnach ist alles Reale in den Erscheinungen als aus nichts stufenartig erwachsen anzusehen, und hat also einen Grad, zwischen welchem und dem Nichts immer noch andere möglich sind, die größer sind als nichts, und kleiner als der gegebene.

§. 163.

§. 163.

Es giebt also kein kleinst-mögliches Reale, so wie es keinen kleinst-möglichen Raum und — Zeit giebt. Jeder Grad ist gleichsam eine Coalition aus noch kleinern, jeder Raum eine Composition aus kleinern, folglich sind alle Erscheinungen quanta continua.

§. 164.

Wenn also gleich die Empfindung stets a posteriori ist, so wird doch ihre intensive Quantität, aber auch sonst nichts, a priori erkannt.

* * *

Anmerk. Ein weitläufigerer Auszug über diese Anticipationen der Wahrnehmung würde überflüssig seyn, denn sobald man nur wieder die neue Sprache versteht, so hat die Sache ganz keine Schwierigkeit. Alles, was uns wirklich erscheint, das liegt außerhalb unseres bloßen Denkens, es scheint also, wir können nur durch wirkliche Wahrnehmung a posteriori irgend etwas davon erfahren, und doch wissen wir a priori, daß alle diese Dinge eine extensive und intensive Größe haben, und also quanta continua sind. Wir haben also von Dingen außer unserm Denken eine Erkenntniß a priori, die diesen Dingen nicht kann abgelernt seyn, sondern vielmehr ihnen selbst in unserm Gemüthe zum Grunde liegt. Wie geht dieses zu? in der That sehr natürlich, wir dürfen uns ja nur erinnern, daß man hier eigentlich mit dem Ausdruck Dinge oder Objecte spielt, daß es zwar Dinge außer unserm bloßen Denken, aber nicht außer unserm Vorstellen, mithin, genau zu reden, nicht Dinge, sondern Vorstellungen, sinnliche Vorstellungen sind, die wir zwar aus uns hinaussetzen, aber dennoch in uns selber haben, und in uns selber durch unser ur-

sprüng-

ſprüngliches Vorſtellen erzeugen, und nun hört ſogleich alle Befremdung auf, und alle dieſe ſynthetiſche Grundſätze verwandeln ſich in lauter identiſche Behauptungen, die uns blos ſagen, was unſer Vorſtellen begreift und begreifen muß, um das vorzuſtellen, was wirklich in der Erfahrung vorgeſtellt wird. Wir dürfen nemlich nichts thun, als jene Dinge und ihre Erſcheinung, das heißt, unſere wirkliche ſinnliche Vorſtellungen als ein Factum vorausſetzen, und Achtung geben, was dieſes Factum enthält, ſo wiſſen wir a priori, was dazu gehört, um ein ſolches Factum urſprünglich zu Stande zu bringen. Folglich heißt der Grundſatz: alle Erſcheinungen haben der äußern Anſchauung nach eine extenſive, und der innern Empfindung nach eine intenſive Größe, weiter nichts anders, als: die Dinge, die wir uns wirklich vorſtellen, empfinden, wahrnehmen, ſind jederzeit wirklich vorgeſtellte Dinge, kein Nichts, ſonſt wären ſie von uns nicht wirklich vorgeſtellt, und die Dinge, die wir anſchauen, das heißt, als außer uns, als außereinander und nacheinander vorſtellen, ſind außereinander und nacheinander allezeit vorgeſtellt, ſonſt wären ſie nicht — angeſchaut — — was kann uns nun aber dieſe Entdeckung nützen? daß alles, was wir uns vorſtellen, als Vorſtellung nur durch unſer Vorſtellen möglich iſt und wirklich wird? freylich wol; daß alſo unſer Vorſtellen urſprünglich das prius, und das Vorgeſtellte das poſterius iſt? auch dies iſt kein Zweifel. Aber daß nun dieſes unſer urſprüngliches Vorſtellen ohne allen wahren abſoluten Realgrund möglich oder wirklich iſt — dies folgt auf keine Art, und widerſpricht ganz der offenbaren Indication unſerer ganzen Erkenntnißart.

---

3) Ana-

3) Analogien der Erfahrung. pag. 218 — 224.

§. 165.

Princip aller Analogien ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich, denn Erfahrung bestimmt ein Object durch Wahrnehmungen; sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung, ausmacht.

§. 166.

Zwar kommen in der Erfahrung die Wahrnehmungen zufällig zu einander, ohne daß die Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus ihnen selbst erhellete; da aber Erfahrung Objecte durch Wahrnehmungen erkennt, so muß das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen in ihr so vorgestellt werden, wie es objective in der Zeit ist, dieses aber ist nur möglich durch die Verbindung desselben in der Zeit überhaupt, mithin durch a priori verknüpfende Begriffe, die jederzeit Nothwendigkeit bey sich führen.

§. 167.

Die drey Modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, mithin werden alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen möglich durch drey Regeln a priori, welches die Analogien sind.

§. 168.

Der allgemeine Grundsatz aller dieser Analogien ist die nothwendige Einheit der Apperception in Ansehung alles möglichen empirischen

Be-

Bewußtseyns zu jeder Zeit, folglich die synthetische Einheit aller Erscheinungen nach ihren Verhältnissen in der Zeit.

§. 169.

Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: alle empirische Zeitbestimmungen stehen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung, welches eben die Analogien sind.

§. 170.

Da aber diese Grundsätze nicht wie die vorige die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern blos das Daseyn und ihr Verhältniß in Ansehung desselben erwägen, das Daseyn aber nicht wie die Möglichkeit a priori construirt werden kann; so sind diese Grundsätze nicht, wie die vorigen, constitutiv, sondern blos regulativ, sie sind Regeln, nicht wie Wahrnehmung selbst, sondern wie aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll.

§. 171.

Da endlich, so wie alle synthetische Grundsätze, so vorzüglich auch diese Analogien, nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern nur des empirischen Verstandesgebrauchs Bedeutung haben, so dürfen auch die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern müssen immer nur unter ihre Schemate subsumirt werden.

§. 172.

Wir sind also nur berechtigt, die Erschei nungen durch diese Grundsätze nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der

Be-

Begriffe zusammenzusetzen, und bedienen uns daher in dem Grundsatz zwar der Categorie, in der Ausführung aber setzen wir das Schema als restringirende Bedingung ihr zur Seite, unter dem Namen einer Formel des erstern.

* * *

Anmerk. 1. Zuerst wollen wir den Inhalt dieser §§. von der mystischen Dunkelheit, in die er vielleicht nicht ohne Ursache eingehüllt ist, zu befreyen suchen, und in einige kurze leicht verständliche Sätze zusammenfassen:

1) Erfahrung ist eine Erkenntniß, wo Objecte durch Wahrnehmung, das heißt, eine Erkenntniß solcher Dinge, die sich uns als wirklich außer unserm Denken vorhanden darstellen, durch das Bewußtseyn dieser Dinge.

2) Was also in der Erfahrung vorkommt, das wird von uns zwar vorgestellt, aber nicht subjective. als bloße Vorstellung, sondern objective, als wirklich außer unserm Vorstellen vorhanden.

3) Es ist aber dennoch nur unsere Vorstellung, also nur möglich durch unser Vorstellen, welches in der Wirklichkeit zwar immer a posteriori und also zufällig, aber in Ansehung jener Möglichkeit, oder als ursprüngliches Vorstellen, a priori und nothwendig ist.

4) Mithin ist Erfahrung nur möglich durch ein solches ursprüngliches Vorstellen a priori, welches ein sich darstellendes Object erzeugt.

5) Folglich lautet das Princip der Analogie eigentlich so: Erkenntniß der Objecte ist nur möglich durch das ursprüngliche Vorstellen einer objectiven Verknüpfung der Wahrnehmungen. Wer wird nun diesen identischen Satz leugnen, oder bezweifeln? wer es leugnen, daß wir dadurch nicht a priori wissen, was für

Wahr-

Wahrnehmungen gegeben werden, ſondern nur, wie ſie verknüpft werden müſſen, um ſolche Wahrnehmungen zu ſeyn, als ſie in der Erfahrung wirklich ſind? — wer wird aber auch dies alles metaphyſiſch anwenden können? daß dem ſo ſey, dies werden die Analogien ſelbſt außer Zweifel ſetzen.

Anmerk. 2. Erfahrung iſt Erkenntniß eines Objects durch Wahrnehmung; Wahrnehmung iſt Vorſtellung der Wirklichkeit; Erkenntniß eines Objects iſt Beziehung einer Vorſtellung auf ein Object; Erkenntniß eines Objects durch Wahrnehmung iſt alſo Beziehung der Vorſtellung einer Wirklichkeit auf ein Object. Vorſtellung der Wirklichkeit iſt nur möglich durch Wirklichkeit, mithin a poſteriori, mithin zufällig in der Erfahrung; hingegen Beziehung dieſer Vorſtellung der Wirklichkeit auf ein Object iſt zu der Erfahrung nothwendig, mithin a priori in Rückſicht auf Erfahrung, denn nur dadurch iſt Erfahrung ſelbſt möglich. Erfahrung alſo ſetzt Begriffe, ein Denken voraus, wodurch noch vor aller Wirklichkeit die Vorſtellung einer Wirklichkeit auf ein Object bezogen wird; da aber die Vorſtellung der Wirklichkeit allezeit a poſteriori iſt, ſo kann durch dieſe Begriffe nicht die Wirklichkeit ſelbſt ihrem Daſeyn nach, ſondern nur ihren Verhältniſſen nach auf ein Object a priori bezogen werden; mithin gehen die Begriffe, die eine Erfahrung möglich machen, nicht auf das Daſeyn der Dinge, denn dies iſt ſtets nur a poſteriori vorſtellbar, ſondern nur auf die Art oder Möglichkeit dieſes Daſeyns; und zwar, da dieſe Dinge der Erfahrung nicht Dinge an ſich ſind, auf die Möglichkeit des Daſeyns derſelben in der Erfahrung, d. h. in unſerer Erkenntniß. Sie verknüpfen alſo vorgeſtellte Dinge ſo, als ob es Dinge an ſich wären, Sinnendinge ſo, wie der Verſtand ſie a priori denkt und denken muß,

um

um Dinge, die doch nur Erscheinungen sind, auf ein absolutes Object zu beziehen. Was heißt nun dies alles? auf kürzeste dies: Vorstellung einer Wirklichkeit ist nur durch das Vorstellen einer Wirklichkeit möglich; also kann dies Vorstellen nicht selbst möglich werden durch jene Vorstellung, sondern muß als ihre Bedingung a priori seyn, insofern es aber a priori ist, wird noch keine Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit derselben vorgestellt, und zwar die Möglichkeit des wirklichen Daseyns nicht an sich, sondern nur in unserer Vorstellung; das heißt: daß wir uns wirklich etwas vorstellen, ist allezeit zufällig, aber wenn wir etwas wirklich vorstellen, so ist es nothwendig, es so vorzustellen, wie es in unserer Vorstellung ist, um das wirklich zu seyn in unserer Vorstellung, was es ist. Dies alles ist unleugbar; aber es folgt nicht daraus, daß die Begriffe, wodurch die Verknüpfung des wirklichen Daseyns auf ein Object bezogen wird, im Gemüthe allein und absolute liegen, und also keine andere Bedeutung für uns haben, als Sinnendinge als wirklich außer uns gegründet vorzustellen; vielmehr schließen wir mit Recht: weil sie dieses thun, so weisen sie uns auf einen absoluten objectiven Realgrund hin, wodurch ihre Möglichkeit allein vernünftig erklärt werden kann.

---

## A. Erste Analogie. pag. 224 — 232.

### §. 173.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Anmerk. Wir wollen nur dieſen Grundſatz anders ausdrücken, ſo wird aller Beweis überflüſſig ſeyn, denn er iſt eben ſo tautologiſch wie alles übrige. Wechſel der Erſcheinungen iſt ein ſinnlich vorgeſtellter Wechſel, ein Wechſel, der auf ein wirkliches Object bezogen wird, an und in welchem er angetroffen wird; daß wir nun einen ſolchen Wechſel irgendwo antreffen, dies iſt nur durch Wahrnehmung oder Erfahrung möglich, mithin nicht a priori vorſtellbar, folglich nicht nothwendig; um ihn aber wirklich anzutreffen, muß er auf ein Object bezogen werden, dies iſt a priori nothwendig, denn es iſt idem per idem, mithin iſt ein Wechſel der Erſcheinungen nur möglich durch die Vorſtellung eines wirklichen Dinges, in welchem dieſer Wechſel iſt, dieſes wirkliche Ding, inſofern es das Subſtrat alles Wechſels in demſelben iſt, heißt Subſtanz, und inſofern aller Wechſel durch daſſelbe erſt ſinnlich-möglich iſt, ſo kann es ſelbſt nicht wechſeln, ſondern muß immer daſſelbe bleiben, indem es ſonſt nicht Subſtrat des Wechſels wäre, mithin iſt die Subſtanz in der Erſcheinung beharrlich, und ihr Quantum in der Natur unveränderlich. Hierüber wird nun wol niemand einen Beweis fodern; denn was heißt es zuletzt anders, als daß Wechſeln und Beharren Verhältnißbegriffe ſind, die ſich nicht von einander trennen laſſen? es kann kein Wechſel gedacht werden ohne ein Beharren, und kein Beharren ohne ein Wechſeln, mithin kann auch kein Wechſeln ſinnlich oder objective vorgeſtellt werden ohne ein objectives Beharren, und kein objectives Beharren ohne einen ſinnlichen Wechſel; d. h. wenn ein Wechſel ſinnlich vorgeſtellt wird, ſo wird ein Etwas ſinnlich vorgeſtellt, welches wechſelt, ein Etwas aber, welches wechſelt, auf welches ſich ein Wechſel bezieht, das beharrt, folglich wird ein Beharrliches durch den Wechſel ſinnlich vorgeſtellt. Mit einem Wort, Erfahrung

eines

eines Wechſels in den Dingen iſt nur möglich durch Beziehung des wechſelnden auf ein nicht wechſelndes in dieſen Dingen; dieſe Beziehung alſo iſt kein Reſultat, ſondern die Bedingung der Erfahrung, mithin a priori und nothwendig, aber nur als Bedingung der Erfahrung, folglich nur in dieſer von einer ſinnlich-realen Bedeutung, und außerdem ein bloßes Verhältniß ſolcher Begriffe, denen kein wirklich ſich darſtellendes Ding entſpricht. Dies alles iſt unleugbar, denn es iſt ſtets idem per idem, aber eben deswegen völlig unbrauchbar für die Metaphyſik. Denn was kann es uns nutzen, wenn wir uns allezeit auf dem Satz herumdrehen, daß ein Wechſel in den Erſcheinungen nur durch den Begriff einer Subſtanz, eines beharrlichen abſoluten Dinges, objective Nothwendigkeit erlangen, alſo wirklich ſinnlich, das heißt, als ein Wechſel in den Erſcheinungen vorgeſtellt werden, und wiederum, daß der Begriff einer Subſtanz, oder eines abſolut beharrlichen Dinges nur durch einen Wechſel in den Erſcheinungen, alſo durch einen ſinnlich-vorgeſtellten Wechſel ſinnliche Wahrheit und Realität erlangen könne? Daraus folgt nun zwar, daß die Subſtanzen, die von uns vorgeſtellt werden, nur vorgeſtellte, und keine Subſtanzen an ſich ſind, und daß dieſe vorgeſtellte Subſtanzen, als das Subſtrat oder als der Grund der Erſcheinungen, in keiner wirklichen Wahrnehmung anfangen oder aufhören, entſtehen oder vergehen können, weil ſie alles Wahrnehmen eines objectiven Entſtehens und Vergehens erſt möglich machen: aber daß nun dem allem außer unſerm Vorſtellen gar nichts entſpreche, daß dieſes urſprüngliche Denken einer Subſtanz, in welcher ein Wechſel, ein Entſtehen und Vergehen vorgeſtellt wird, unabhängig im Vorſtellungsvermögen allein liege, und aus keiner andern Quelle außer uns hergeleitet werden dürfe, dies folgt keines-

wegs; vielmehr iſt eben dies, daß wir einen Wechſel auf ein Object beziehen, für uns eine zuverläſſige Indication, daß ein Object von der Art daſeyn müſſe, und da es das von uns vorgeſtellte Object nicht ſeyn kann, weil dieſes ſelbſt nur Vorſtellung und alſo erſt durch unſer Vorſtellen möglich iſt, dieſes unſer Vorſtellen aber ohne einen abſoluten Realgrund gar nicht erklärbar iſt, ſo iſt das, worauf uns unſer Erkennen hinweiſt, wirklich außer uns, und wir haben allen Grund, das, was wir uns ſinnlich vorſtellen, in einer dieſer Vorſtellung entſprechenden abſoluten Realquelle aufzuſuchen, weil wir die Sache ſchlechterdings ſo denken müſſen, ob wir gleich dieſe abſolute Realquelle als abſolutes Ding nie ſinnlich realiſiren, in unſerer Erkenntniß wirklich darſtellen können. Dieſe Dinge an ſich erzeugen unſere Vorſtellungen, und da dieſe Vorſtellungen einen Wechſel in einem beharrlichen Dinge enthalten, ſo dürfen wir nun mit Recht vorausſetzen, daß dieſe Dinge durch ſich ſelbſt weder entſtehen noch vergehen können, mithin auf ein anderes Etwas hinweiſen, wodurch ſie allein daſind und bleiben, obgleich hernach durch ſich ſelbſt einem beſtändigen Wechſel unterworfen. Freylich ſind hernach dieſe Gedanken und Vorausſetzungen ohne wirkliche Darſtellbarkeit, denn ſo bald ſie wirklich dargeſtellt werden ſollen, ſo hören ſie auf Dinge an ſich zu ſeyn. Aber deswegen dürfen wir uns dennoch darauf als auf reelle Wahrheit verlaſſen, weil ſonſt unſere ganze Erkenntniß ein leeres Spiel wäre.

## B. Zweyte Analogie. pag. 232 — 256.

### §. 174.

### Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

* * *

Anmerk. 1. Der Beweis dieses Grundsatzes ist von unserm Philosophen mit vieler Weitläufigkeit geführt worden; sollte er aber wol überhaupt seines Beweises bedürftig seyn? Wir wollen sehen! Aller Wechsel in den Erscheinungen ist nur Veränderung der Substanz, nur ein Seyn und nicht-Seyn, ein Entstehen und Vergehen der Bestimmungen einer Substanz; nicht der Substanz selber, denn wie sollte das Entstehen oder Vergehen einer Substanz selber erscheinen können, da jede Erscheinung eine Vorstellung ist, die auf ein Object, auf ein wirkliches Ding, als ihren Grund, bezogen wird, mithin alles, was erscheint, jedesmal eine Bestimmung ist, und nicht die Substanz selbst seyn kann. Dies ist der Inhalt des vorigen Grundsatzes. Was will nun der gegenwärtige sagen? Es ist abermal nur von dem die Rede, was erscheint, was sinnlich vorgestellt werden kann. Die Veränderungen also, die alle nach dem Gesetze der Causal-Verknüpfung geschehen müssen, sind ein Seyn und nicht-Seyn, ein Entstehen und Vergehen in der Erscheinung; insofern dieses Seyn und nicht-Seyn als eine auf wirkliche Dinge sich beziehende, das heißt, sinnlich-reelle Succession vorgestellt wird. Eine solche Succession steht nothwendig unter dem Gesetze der Causal-Verknüpfung; was heißt dieses? Man gehe nur die ganze Darstellung der Sache in unserm Philosophen aufmerksam durch, so wird man immer nur auf den Satz zurückkommen, daß

eine jede auf ein Object, auf wirkliche Dinge ſich beziehende, das heißt ſinnlich-reelle Succeſſion nur durch die Verknüpfung der ſuccedirenden Zuſtände in einem Object, das heißt, durch die Vorſtellung eines objectiven, mithin nothwendigen Vorhergehens und Nachfolgens, dieſe Vorſtellung aber nur durch unſer urſprüngliches Vorſtellen eines ſolchen Aufeinanderſeyns, alſo nur durch das urſprüngliche Vorſtellen einer ſinnlich-reellen, auf ein Object ſich beziehenden Succeſſion möglich ſey. Dieſes urſprüngliche Vorſtellen eines auf ein Object ſich beziehenden Aufeinanderſeyns iſt nach unſerm Philoſophen der Begriff von Urſache und Wirkung; mithin iſt nur durch dieſe Begriffe die Vorſtellung einer ſinnlich-reellen Succeſſion möglich, und alle Veränderungen ſtehen unter dem Geſetze der Cauſal-Verknüpfung, als der Bedingung ihrer Möglichkeit -- in unſerer Vorſtellung. Sollte man wol hierüber einen Beweis verlangen? Man darf ja nur nach dem deutlichen Sinn unſers Philoſophen dieſen Grundſatz ſo ausdrücken: In der Erſcheinung kann nichts vorhergehen, ohne daß etwas in der Erſcheinung darauf folgte, und nichts folgen, oder geſchehen, ohne daß etwas vorherginge, worauf es folgt, weil ſonſt das Vorhergehen kein Vorhergehen, und das Geſchehen oder Folgen kein Geſchehen oder Folgen in der Erſcheinung wäre; ſo iſt die Sache freylich gar zu klar, aber auch gar zu identiſch, denn ſie enthält blos eine mäßige Anzeige deſſen, was unſere Erkenntniß begreift, wenn eine auf ein Object ſich beziehende Succeſſion ihren Inhalt ausmacht, anſtatt daß uns der wirkliche Urſprung dieſer Erkenntniß dem Verſprechen gemäß hätte gezeigt werden ſollen. Hieraus ſcheint es nun ganz deutlich zu werden, daß Kant die große Weitläuftigkeit in dieſer Materie nicht nöthig gehabt hätte; hätte er uns geſagt, daß die Begriffe des Vorhergehens und Nachfolgens, des Wirkens

kens und Gewirktwerdens Verhältnißbegriffe seyn, die einander nothwendigerweise voraussetzen, und einschließen, daß also auch in der Erscheinung, als unserer Vorstellung, kein Vorhergehen ohne eine Folge, und keine Folge ohne ein Vorhergehen vorgestellt werden könne, daß also eine jede Begebenheit, um als Begebenheit wahrgenommen zu werden, die Wahrnehmung eines vorhergehenden Zustands, der sie durch sein Vorhergehen in unserer Wahrnehmung zur Begebenheit erst macht, nothwendigerweise voraussetze, und daß auf diese Art ein Wirken und ein Gewirktwerden, oder die Begriffe von Ursache und Wirkung, als Bedingungen irgend ein Vorhergehen und Nachfolgen vorzustellen, nicht aus der wirklichen Wahrnehmung dieser Succession entsprungen seyn können, ob sie gleich nur durch diese Wahrnehmung sinnlich-wirklich, durch unser ursprüngliches Vorstellen aber möglich werden; hätte er uns dies alles in dieser nackten Gestalt vorgelegt, so hätte er uns zwar keine neue Entdeckungen, aber auch keine vergebliche Mühe gemacht; denn wir hätten es ihm gerne geglaubt, daß alle Gegenstände unserer Erkenntniß zunächst nur unsere Vorstellungen, mithin nur durch unser Vorstellen möglich sind, daß also auch alle Verhältnisse der vorgestellten Dinge nur durch unser Vorstellen a priori möglich, und durch unser wirkliches Vorstellen wirklich werden. Wie mag es denn also wol kommen, daß er diesen leichten Weg verließ, und uns in ein so dunkles Labyrinth hineinführte? Ich erkläre mir die Sache aus ihrem eigenen Zusammenhang so: Kant wollte das Ansehen haben, als ob er den Satz des zureichenden Grundes, den man bisher ohne Beweis blos vorausgesetzt habe, erst ganz vindicirt, und seine objective Gültigkeit gegen die sonst unwiderlegbaren Einwürfe des Scepticismus gerettet hätte. Dieser Grundsatz, der alles, was da ist, einem Grunde der

Möglichkeit und Wirklichkeit unterwirft, ſcheint zwar von Dingen an ſich, von Dingen, die nicht bloße Vorſtellungen ſind, ſondern außer unſerm Denken, außer unſerm Begriffe liegen, auf eine nothwendige und allgemeingültige Weiſe etwas auszuſagen, allein deswegen iſt es doch noch keinem vernünftigen Philoſophen eingefallen, ihn ſo zu verſtehen, als ob wir durch denſelben Dinge an ſich und ihr Verhältniß gegen einander unmittelbar zu erkennen im Stande wären. Alles, was da iſt, muß durch irgend etwas daſeyn, dies heißt am Ende bey aller vernünftigen Welt nur ſo viel: wir können ſchlechterdings kein Ding uns wirklich vorſtellen, ohne daß dieſe Vorſtellung ein wirkliches Ding als ſeinen Grund vorausſetzte; er ſoll alſo zunächſt immer nur von Dingen gelten, die wir erkennen, und inſofern wir ſie erkennen, und eben darauf gründet ſich ſeine Möglichkeit a priori und ſeine Nothwendigkeit, weil er in dieſem Sinn auf das Princip der Identität zurückkommt. Freylich wenden wir ihn hernach auch auf Dinge an ſich an; wir ſagen nemlich: eben deswegen, weil alles Seyn in unſerer Erkenntniß einen Realgrund vorausſetzt, und doch kein Grund da iſt, unſere Erkenntniß als ein leeres Spiel uns vorzuſtellen, ſo dürfen wir mit Recht vorausſetzen, daß jenem Seyn in unſerer Vorſtellung ein abſolutes Seyn, und jener nothwendigen Cauſal-Verknüpfung in unſerer Erkenntniß eine eben ſo nothwendige Cauſal-Verknüpfung in dem abſoluten Seyn oder in den Dingen ſelbſt entſpricht; daß alſo das Geſetz der Cauſalität, ungeachtet es zunächſt nur ein Geſetz für unſer Denken und Vorſtellen und für ſeinen ſachlichen Inhalt iſt, dennoch eben deswegen von allen Dingen an ſich gilt, weil ſonſt unſer Denken und Vorſtellen ein illuſoriſches Spiel wäre. Dadurch ſchauen wir nun zwar dieſe Dinge an ſich und ihre Cauſal-Verknüpfung nicht an, d. h. wir können

ſie

ſie nicht ſinnlich darſtellen, ſondern nur vernünftigerweiſe vorausſetzen; allein daran haben wir für unſere Bedürfniſſe genug, und bekümmern uns nichts darum, wenn wir gleich den Einwurf eines moroſen Sceptikers, daß dies alles wol für uns, aber nicht absolute wahr ſey, nicht widerlegen können, weil wir ſonſt etwas, das doch ſchlechterdings kein Gegenſtand unſerer Erkenntniß wäre, erkennen müßten. Hingegen unſer Philoſoph iſt nicht zufrieden damit, er will wirklich den Satz des zureichenden Grundes ſo darlegen, daß er ſich diejenige objective Gültigkeit, die der Scepticiſmus beſtreitet, in Zukunft öffentlich vindiciren darf. Allein, worinnen beſtehet dieſe objective Gültigkeit? Wir müſſen, ſagt er, die Veränderungen, die wir wahrnehmen, ſchlechterdings auf ein Object als auf ihren Realgrund beziehen, wenn wir ſie in einem Object wahrnehmen ſollen; folglich iſt Wahrnehmung einer Veränderung in einem Object nur möglich durch die Begriffe von Urſache und Wirkung, als wodurch allein eine Begebenheit, folglich eine Veränderung in einem Object vorgeſtellt wird. Was heißt nun dies anders, als, unſere Erkenntniß von Dingen und ihren Verhältniſſen wäre das nicht, was ſie iſt, wenn ſie nicht als in dieſen Dingen und ihren Verhältniſſen gegründet erſchiene; und dies ſollte der Sceptiker je beſtreiten wollen? dadurch wird ja der Satz des zureichenden Grundes wieder nur als für uns, nicht aber als wirklich außer uns gültig aufgeſtellt, ja ſeine Gültigkeit außer uns und unſerm Vorſtellen wird von Kant ſogar für ein bloßes Hirngeſpenſt erklärt, was doch ein Sceptiker ſo leicht nicht thun wird. Wie kann er ſich alſo dennoch das Anſehen geben, als ob nur er durch ſeine Critik ihn gegen alle ſceptiſche Angriffe ſichergeſtellt hätte? Hätte er ſich, was ihm leicht geweſen wäre, ohne eine ganz neue Kunſtſprache ſo ausgedrückt, wie man ihn am

Ende verſtehen und erklären muß, ſo wäre freylich der Ungrund dieſer Prätenſionen gar zu ſichtbar geweſen, er hüllte ſich alſo in Dunkelheit ein, und nun konnte er ſchon ſagen, daß nur durch ſeine Critik der Scepticiſmus völlig vernichtet, und der Satz des zureichenden Grundes in ſeiner objectiven Bedeutung dargeſtellt werde, ungeachtet er diejenige Objectivität, die der Scepticker bezweifelt, ſelber aufhebt, und dagegen blos Sinnenwahrheit, was kein Menſch je leugnen kann, in ihre Stelle ſetzt. Ob aber dieſes ganz ehrlich gehandelt und eines ernſthaften Philoſophen würdig ſey, das mögen ſelbſt ſeine Freunde beurtheilen.

Anmerk. 2. Aus unſerer erſten Anmerkung erhellet, daß unſer Philoſoph dem Satze des zureichenden Grundes eine Objectivität vindicirt, die man gar nicht zu beweiſen braucht, und ſich doch, indem er den Scepticiſmus damit angreift, das Anſehen giebt, als ob es diejenige Objectivität wäre, die er doch ſelbſt aufhebt, und die man ihm in den Schulen der Metaphyſiker, ſeinem Vorgeben nach, bisher ohne Beweis beygelegt haben ſoll. Dieſe Ambignität iſt, meines Erachtens, nicht ſehr rühmlich; es kommt nun aber auch noch die zweyte hinzu, die nicht viel beſſer iſt, und darinnen beſteht, daß er jenen Satz überhaupt in einem ganz andern Verſtande nimmt, als man ihn bisher genommen hat. Davon wollen wir jetzt ſprechen. Aus dem bisherigen iſt es klar, daß unſer Philoſoph den Grundſatz der Cauſalität nur auf die Zeitfolge im Daſeyn, und nicht auf den innern Zuſammenhang des Daſeyns anwendet. Alles, was geſchieht, das hat ſeinen Grund, warum es geſchieht, dies heißt bey ihm nur ſo viel: ein Seyn, das auf ein Nichtſeyn folgt, ſetzt jederzeit, wenn es erfahren werden, oder als das Folgen eines Seyns auf ein Nichtſeyn erſcheinen ſoll, ein anderes Seyn voraus, das durch ſein Vorhergehen in der Erſchei-

ſcheinung jenes zum Nachfolgenden macht; denn etwas Folgendes ohne ein Vorhergehendes kann nicht als etwas Folgendes vorgeſtellt werden. Daher kann auch in der Erſcheinung nichts folgen, ohne daß in derſelben etwas vorherginge; ginge nichts vorher, ſo würde das andere nicht folgen, ſondern die Wahrnehmung würde da völlig anfangen, ſo wie, wenn nichts auf etwas Vorhergehendes folgte, die Wahrnehmung dort aufhörte, mithin keine Wahrnehmung eines vorhergehenden Dinges wäre. Man ſieht leicht, daß in dieſem Sinne der Grundſatz der Cauſalität zwar nothwendig wahr, und objectiv, das heißt, ſinnlich-gültig iſt; aber ſo wird er weder vom gemeinen Menſchenverſtand, noch in den Schulen genommen. Sowol hier als dort bezieht man ihn nemlich nicht blos auf das Geſchehen oder Werden, inſofern es blos eine Zeitfolge einſchließt; ſondern auch inſofern es blos ein wirkliches Daſeyn begreift, und da heißt er eigentlich ſo viel: alles, was überhaupt da iſt, das hat auch, ohne Rückſicht auf irgend eine Zeitfolge, ſeinen zureichenden Grund, warum es da iſt. Ohne Zweifel iſt dieſe allgemeinere Bedeutung eben ſo wahr und nothwendig, als die eingeſchränktere, die Kant gebraucht, und doch ſcheint er jene ganz vorbeyzugehen. Freylich wird ſie eigentlich ſchon durch die Categorien der Realität und Inhäſion ausgedrückt, ſollte aber dieſes nicht ein Einwurf gegen das Syſtem der Verſtandesbegriffe ſelber ſeyn? dieſe werden hier als reine Urbegriffe angegeben, die von einander ganz abgeſondert im Gemüthe a priori liegen, und doch haben wir, um unſere Empfindung auf ein Object zu beziehen, oder eine Erſcheinung überhaupt objective vorzuſtellen, die Begriffe von Urſache und Wirkung eben ſowol nöthig, als zur objectiven Vorſtellung einer Succeſſion in der Erſcheinung. Uebrigens möchte dies immer noch hingehen, denn am Ende wär'

es

es doch nur ein Fehler in der Sprache und Eintheilung, wenn nur nicht auch hier wieder das allgemeine Erbvitium der ganzen Critik zum Vorschein käme, welches, wie wir schon wissen, darinnen besteht, daß, weil überhaupt das Vorstellen die Vorstellung, und also die Begriffe von Ursache und Wirkung die Wahrnehmung eines objectiven Seyns, oder einer objectiven Inhäsion und Successsion möglich machen, und daher vor dieser Vorstellung vorhergehen müssen — daß nun deswegen diese Begriffe so angesehen werden müssen, als ob sie im Vorstellungsvermögen allein ihren Grund hätten, und also keine andere Bedeutung oder Bestimmung haben könnten, als, bloße Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, auf Dinge zu beziehen, ohne daß diese Beziehung eine andere als sinnliche Wahrheit einschließen dürfte — Daß dies ein Trugschluß sey, und woher er komme, dies haben wir jetzt schon oft genug gezeigt, wir wollen also nur noch eine einzige Bemerkung hierüber hinzusetzen, wozu uns eben das, was Kant von dem Grundsatz der Causalität sagt, die Veranlassung giebt. Was nicht durch die vorgestellten Dinge möglich ist, sondern vielmehr sie selbst erst möglich macht, das muß in dem Vorstellungsvermögen allein und völlig a priori liegen: In der That, diesen Schluß sollte unser Philosoph schon deswegen nicht machen, weil er, nach seiner eigenen Erklärung der Causalität, gar kein Recht hat, von unserm Vorstellen irgend einen andern Grund zu suchen, als insofern es als ein nachfolgendes Vorstellen ein vorhergehendes voraussetzt; dadurch aber kommen wir nie zu einem Vorstellungsvermögen, sondern stets nur zu einem frühern und ältern *Factum* des Vorstellens. Ich kann also wol sagen, meine wirkliche Vorstellungen können nicht absolute anfangen in meiner Vorstellung, denn sonst müßte ich erst ein absolutes Nichts, und alsdann erst etwas vorstellen; sie setzen also jederzeit ein

ande-

anderes Vorstellen voraus, aber dieses Vorstellen macht nur, daß meine wirkliche Vorstellungen in meinem Bewußtseyn nachfolgende Vorstellungen, aber nicht, daß sie als Vorstellungen überhaupt dasind, und auch jenes frühere Vorstellen ist kein im Vermögen gegründetes absolutes Vorstellen, sondern setzt wieder ein anderes voraus, und dieses wieder ein anderes, so daß wir mit unserm Bewußtseyn nie zu einem absoluten Anfang, mithin auch zu keinem die Vorstellungen ursprünglich erzeugenden Vermögen gelangen. Womit will also Kant beweisen, daß die Voraussetzung der im Gemüthe gegründeten ursprünglichen Priorität unserer Vorstellungen wahre Realität und objective Gültigkeit hat, da dieses Vermögen ein wahres Ding an sich und keine Erscheinung mehr wäre, der Grundsatz der Causalität aber blos auf Erscheinungen, und nie auf Dinge an sich führt? In der That, unser Philosoph mag noch so viel von Receptivität und Spontaneität, von wirklichen Dingen und von objectiver Realität sagen, es sind doch nur täuschende Worte, die uns blos den Satz lehren, daß alles, was wir vorstellen, insofern es von uns vorgestellt wird, nichts als bloße Vorstellung ist. Dies ist auch keinem Zweifel unterworfen; aber das können wir nicht gelten lassen, daß wir nun deswegen gar keinen vernünftigen Grund haben zu urtheilen, es müsse noch vor und außer allem unserm Vorstellen etwas absolute daseyn, das unserm Vorstellen und seinem Inhalt entspricht; denn die Realität dieser Voraussetzung gründen wir nicht darauf, daß wir das Vorausgesetzte an sich wirklich vorstellen könnten, sondern darauf, daß ohne Realität dieser Voraussetzung unsere ganze Erkenntniß ein leeres trügerisches Spiel wäre.

---

## C. Dritte Analogie. pag. 256 — 262.

### §. 175.

**Alle Subſtanzen, inſofern ſie im Raume als zugleich vorhanden wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung.**

* * *

**Anmerk.** Die Bemerkungen über die vorigen Analogien überheben uns der Mühe, dieſe weitläufig zu erläutern, denn ſie hat gar keine Schwierigkeit, und bedarf keines Beweiſes, wenn ſie nicht vorſätzlich ſo ausgedrückt wird, daß ihre Identität nicht unmittelbar in das Auge fallen ſoll. Um Subſtanzen im Raum als zugleich vorhanden wahrzunehmen, das heißt, um die Wahrnehmung des Zugleichſeyns in der Erſcheinung auf ein Object zu beziehen, oder objective als ein Zugleichſeyn wirklicher Dinge, und nicht blos ſubjective als ein Zugleichſeyn unſerer Vorſtellungen vorzuſtellen, müſſen wirkliche Dinge als zugleich vorhanden, und dieſes ihr Zugleichſeyn als der Grund unſerer Wahrnehmung vorgeſtellt werden; oder, um etwas neben einem andern wahrzunehmen, muß ſchlechterdings etwas wahrgenommen werden, neben welchem es iſt, und welches durch dies ſein Nebenſeyn macht, daß jenes neben ihm wahrgenommen werden kann, denn ſonſt wäre die Wahrnehmung des erſtern keine Wahrnehmung eines Dinges neben einem andern; erfordert aber das Seyn des erſtern neben dem zweyten ein Seyn des zweyten neben dem erſtern, ſo iſt dies der Fall auch bey dem zweyten, folglich iſt ihr Verhältniß wechſelſeitig, das Nebenſeyn des Einen macht gegenſeitig das Nebenſeyn des Andern in der Wahrnehmung möglich, ſie ſtehen alſo nothwendig in dem Verhältniß eines gegenſeitigen Einfluſſes in einander. Gleichwie demnach das Folgen in der Erſchei-

ſcheinung ein Vorhergehen in derſelben vorausſetzt, und ohne dies kein Folgen in der Erſcheinung wäre, durch daſſelbe aber auch nur ein Folgen in der Erſcheinung und nicht an ſich ein Folgen zu Stande kommt; eben ſo erfordert das Nebenſeyn in der Erſcheinung ein gegenſeitiges Nebeneinanderſeyn, und wäre ohne dies kein Nebenſeyn in der Erſcheinung, wird aber auch durch daſſelbe nur ein Nebenſeyn in der Erſcheinung, das heißt nur für uns und unſere Vorſtellung. Wahrlich, wenn dies nicht heißt in einem Labyrinth von tautologiſchen Sätzen herumgeführt werden, ſo weiß ich gar nicht, was es heißt. Daß aber dies der wahre Sinn dieſer Analogie ſey, dies wird aus dem Beweis, den unſer Philoſoph von ihr giebt, ganz klar. Wenn man von nothwendiger Gemeinſchaft der Subſtanzen, von gegenſeitigen Einflüſſen derſelben in einander, als der Bedingung, ſie im Raum zugleich wahrzunehmen, hört, ſo wird man zuerſt verleitet zu glauben, daß von reellen Wirkungen, wodurch die eine Subſtanz in der andern etwas hervorbringt, die Rede ſey; allein dies iſt ſchon deswegen nicht möglich, weil dieſe Subſtanzen keine wirkliche Kräfte, ſondern bloße Begriffe unſeres Verſtandes ſind. Wenn alſo eine gegenſeitige Gemeinſchaft und Einwirkung dieſer Subſtanzen in einander zur Bedingung ihres objectiven Zugleichſeyns in der Wahrnehmung gemacht wird, ſo heißt dies nichts anders, als, wir müſſen Subſtanzen in einer ſolchen Gemeinſchaft a priori denken, und unter dieſe Gedanken-Erſcheinungen im Raume ſubſumiren, um dieſe nach ihrem Zugleichſeyn objective vorzuſtellen; und ſelbſt auch dieſer Begriff von Wechſelwirkung der Subſtanzen enthält keine andere Einflüſſe, als daß die eine durch ihre Stelle im Raum, in die ſie blos durch unſer Denken a priori geſetzt wird, macht, daß die andere ihre Stelle auch nur durch unſer Denken a priori neben ihr in unſerer

Wahr-

Wahrnehmung bekommt. Es ist also diese wechselseitige Gemeinschaft ein bloßes Vorstellen eines objectiven Zugleich- oder Nebeneinanderseyns, wodurch freylich die wirkliche Vorstellung dieses Nebeneinanderseyns erst möglich wird; daher kann es nicht von diesem vorgestellten Nebeneinanderseyn entlehnt oder entsprungen, sondern muß in Absicht auf dasselbe a priori seyn, bekommt aber erst durch dasselbe Wirklichkeit und objective Realität, da es vorher ein leeres Denken ist, und nur als Bedingung, Erscheinungen neben einander objective vorzustellen, objective Bedeutung hat. Was soll uns nun dies alles nützen? es ist freylich ganz klar, aber es ist auch immer nur idem per idem, das Factum unseres Denkens und Vorstellens in einem gewissen Fall analysirt, und weiter nichts; hingegen daß nun dem allem außer unserm Vorstellen nichts als absolute Urquelle desselben entspricht, oder daß auf diese Art der Grundsatz der Wechselwirkung völlig erschöpft ist, daß wir keine andere als solche blos gedachte Substanzen, und in keiner andern als in dieser idealen Gemeinschaft annehmen dürfen; dies zu folgern, dazu haben wir ganz und gar keinen Grund, vielmehr müssen wir urtheilen, daß diesen vorgestellten Substanzen wirkliche Substanzen an sich entsprechen, die durch ihre gegenseitige viel weiter greifende Gemeinschaft die Quelle der von uns vorgestellten Substanzen und ihres Verhältnisses werden, ob wir gleich nur die von uns vorgestellte Substanzen und ihr ideales Verhältniß, und nicht jene Ursubstanzen und ihr absolut-reelles Verhältniß sinnlich realisiren können, denn dadurch würden sie aufhören die Quelle unserer Vorstellungen zu seyn, und würden selbst nur Vorstellungen oder Erscheinungen werden.

pag. 262 — 265.

§. 176.

Dies wären also die drey Analogien der Erfahrung, Grundsätze, das Daseyn der Erscheinungen in der Zeit nach den drey Modis derselben nach einer Regel des Verstandes a priori zu bestimmen, daher die Einheit dieser Zeitbestimmung durch und durch dynamisch ist.

* * *

Anmerk. Wir wissen jetzt, was das für Grundsätze sind, wie es mit ihrer Priorität aussieht, und was diese Regel des Verstandes sagen will. Es erscheint uns etwas in gewissen Zeitverhältnissen, oder wir nehmen Zeitverhältnisse empirisch wahr, d. h. wir beziehen die Wahrnehmung eines Wechsels, einer Succession, eines Zugleichseyns in der Zeit durch die Empfindung auf ein Object; dies ist nicht möglich, wenn nicht wirkliche Dinge in diesen Zeitverhältnissen dasind, und in diesem Daseyn von uns vorgestellt werden; allein durch unmittelbare Wahrnehmung der Zeit ist dieses unmöglich, denn die absolute Zeit kann nicht wahrgenommen werden, um darinnen die Dinge anzutreffen, vielmehr wird die Zeit immer nur dadurch vorgestellt, daß uns Dinge in derselben erscheinen; um also jene Zeitverhältnisse empirisch wahrzunehmen, müssen die Dinge immer schon in derselben verknüpft seyn. Alle Verknüpfung aber ist ein Verstandesgeschäfft, folglich muß erst dieser Dinge an sich denken, und sie als Dinge an sich in der Zeit ordnen. Hierzu werden Begriffe eines dynamischen Zusammenhangs erfordert, denn nur Dinge, die in sich selbst verknüpft sind, machen die Vorstellung eines objectiven Zeitverhältnisses möglich; mithin muß der Verstand, um die Wahrnehmung der

Zeitverhältnisse und ihre Beziehung auf ein Object möglich zu machen, diese Zeitverhältnisse als durch ein Object gegeben, folglich als im Object gegründet, und also durch Begriffe einer dynamischen Verknüpfung ursprünglich und a priori vorstellen, welches Vorstellen hernach die Bedingung alles empirischen Zeitverhältnisses ist. Um also einen Wechsel, eine Succession, ein Zugleichseyn zu erfahren, müssen Begriffe von Dingen, die wechseln, die nacheinander, oder zugleich und nebeneinander sind, a priori zum Grunde liegen. Diese Begriffe drücken eine Verknüpfung der Dinge selber, mithin ein dynamisches Verhältniß aus, und sind die Regel, wodurch die Beziehung eines Wechsels, einer Succession, eines Zugleichseyns in der Erscheinung auf ein Object, d. h. die Erfahrung dieser Zeitverhältnisse selbst möglich wird; daher sie denn auch aus der Erfahrung nicht entsprungen seyn kann, sondern im Verstande selbst a priori liegen muß. Was heißt jetzt dies alles, befreyt von seinem hieroglyphischen Gewande, anders, als: um wirkliche Dinge in einem Wechsel, in einer Succession, in einem Zugleichseyn vorzustellen, müssen diese Dinge nicht blos als in unserer Vorstellung wechselnd, oder als in unserer Vorstellung nach einander und neben einander, sondern als in sich selbst wechselnd, als in sich selbst nacheinander und nebeneinander vorgestellt werden, denn sonst wären sie uns nicht Dinge, sondern bloße Vorstellungen; wenn sie nun aber gleich so erscheinen, so sind es doch nicht wirkliche Dinge an sich, sondern nur Dinge in der Erscheinung, mithin doch nur Vorstellungen; Vorstellungen aber sind nur durch unser Vorstellen möglich; wir müssen also, um diese Vorstellungen zu haben, sie erst ursprünglich in uns durch unser Vorstellen erzeugen, mithin ist das ursprüngliche Vorstellen solcher Dinge, die in sich selbst wechseln, nacheinander und nebeneinander sind, die

noth-

nothwendige Bedingung des wirklichen Vorstellens solcher Dinge, und also die Regel, unter welcher ihr Daseyn selbst in unserer Vorstellung steht, eben deswegen, weil sie am Ende doch nur Vorstellungen sind. Dies bedeuten die Analogien, die unser Philosoph als eine so wichtige Erweiterung unserer Erkenntniß mit vieler Weitläufigkeit vorträgt; ob sie es wirklich sind, das mögen nun andere beurtheilen, nur um das eine bitten wir, ja nicht den Schluß zu machen: weil unser Vorstellen jederzeit die ursprüngliche Bedingung und nicht das Resultat dessen ist, was vorgestellt wird, so hört alle Voraussetzung eines absoluten Grundes dieses Vorstellens und seines Inhalts ganz und gar auf.

## §. 177.

Durch die Analogien werden die Zeitverhältnisse in der Erscheinung objective, und also alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach in einem nothwendigen Zusammenhang nach Regeln vorgestellt; dieser Zusammenhang der Erscheinungen heißt Natur-Einheit; sie stellen also die Natureinheit im Zusammenhang der Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche das Verhältniß der Zeit zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann, ausdrücken, und sagen zusammen, daß alle Erscheinungen in einer Natur liegen müssen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Anmerk. Die Analogien sind Grundsätze, die uns lehren, wie alles Daseyn in der Erscheinung in der Zeit bestimmt werden müsse, das heißt, was in den Dingen, die wir uns vorstellen, wechsele oder beharre, was ein Nacheinanderseyn, und was ein Zugleichseyn in der Erfahrung möglich mache; mit einem Wort, was für Begriffe bey allen Erscheinungen, insofern sie in der Zeit sind, zum Grunde liegen. Sie drücken also das ursprüngliche Denken der Zeit in den Dingen selbst aus, wodurch allererst eine empirische Zeitbestimmung, d. h. die wirkliche Beziehung der Zeit auf ein Object möglich wird. Demnach sind die Analogien nothwendige Regeln oder Zusätze, nach welchen alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach zusammenhängen. Dieser Zusammenhang der Erscheinungen heißt Natur, folglich sind die Analogien ursprüngliche Naturgesetze, unter denen alle Erscheinungen nothwendigerweise stehen, weil ohne sie keine Erfahrung eines Daseyns möglich ist. Ich hoffe die Sprache unseres Philosophen richtig übersetzt zu haben, denn was kann die Syntheſis nach Regeln, die nur in der Einheit der Apperception stattfinden kann, und das Verhältniß der Zeit, insofern sie alles Daseyn in sich begreift, was kann dies nach dem bisherigen Gang unserer Untersuchungen anders bedeuten, als: daß allem Daseyn, das sich auf ein Object bezieht, Begriffe a priori, wodurch etwas objective vorgestellt wird, zum Grunde liegen müssen? Nun lehren uns die Analogien die Begriffe, durch welche ein Zeitverhältniß a priori vorgestellt wird, und da die Erscheinungen in einer Natur liegen, insofern ihr Daseyn a priori bestimmt ist, so stellen sie die Natureinheit unter gewissen Exponenten dar. Dies klingt nun freylich wiederum sehr tiefsinnig, aber wie könnte sonst die Tautologie dieser Sätze vor dem Leser sorgfältig genug versteckt werden? Es ist ja doch immer nur

das

das alte vorige Resultat: Was in der Erfahrung liegt, was von uns als durch ein Object gegeben vorgestellt wird, das wird auf ein Object bezogen; folglich kann auch kein Daseyn und keine Verknüpfung im Daseyn in der Erfahrung vorkommen, ohne Beziehung dieser Verknüpfung auf ein Object; alle objective Verknüpfung aber setzt a priori verknüpfende Begriffe von einem Object voraus, folglich ist kein Zusammenhang in der Erfahrung möglich ohne solche Begriffe. — Da nun aber Natur im empirischen Verstande, und Zusammenhang in der Erfahrung, d. h. objective Verknüpfung dessen, was wir uns vorstellen, eins ist, so ist auch keine Natur ohne jene Begriffe a priori, und kein Zusammenhang in der Erfahrung ohne Natur möglich. Folglich ist der Satz: alle Erscheinungen müssen in einer Natur liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre, völlig tautologisch; denn wenn wir statt der Wörter, Natur und Erfahrung, ihre Definitionen setzen, so lautet er so: Alle Dinge, die wir objective verknüpft vorstellen, müssen objective verknüpft vorgestellt werden, um solche Dinge in unserer Vorstellung zu seyn.

## §. 178.

Da die Analogien synthetische Sätze a priori sind, so könnte der Beweis unmöglich dogmatisch aus bloßen Begriffen geführt werden, denn durch bloße Begriffe der Dinge läßt sich von ihrem Daseyn nichts a priori sagen; daher blieb uns nichts als mögliche Erfahrung übrig, deren wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht; daher

wir in ihr Bedingungen a priori der durchgängigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, und Regeln der synthetischen Einheit fanden, wodurch wir die Erfahrung anticipirten. Die Ermanglung dieser Methode hat bisher alle Beweise des Satzes vom zureichenden Grunde vereitelt, und der Mangel der Categorien hat gemacht, daß man an die übrigen Analogien gar nicht gedacht hat.

* * *

Anmerk. Ein synthetischer Satz a priori ist der, der, noch vor allem wirklichen Daseyn der Dinge, etwas nothwendigerweise von Dingen selbst und in völliger Uebereinstimmung mit ihnen aussagt. Dies ist nun freylich von wahren Dingen an sich durch bloße Begriffe derselben nicht so möglich, daß der Satz objective Bedeutung im Kantischen Verstande, das heißt, Sinnenwahrheit und Darstellbarkeit hat; denn was ein Ding an sich ist, das kann als solches nie sinnlich vorgestellt, mithin keine Bestimmung desselben a priori realisirt werden. Es bleiben also in dieser Rücksicht für solche Sätze keine andere Dinge übrig, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, das heißt, Dinge, die von uns als Dinge vorgestellt werden können; diese sind blos unsere Vorstellungen, möglich nur durch unser Vorstellen, daher lassen sie sich ihrer Möglichkeit nach a priori bestimmen, und müssen a priori bestimmt werden, denn was wir uns vorstellen, das muß noch vor aller Wirklichkeit in unserm Vorstellen liegen, weil es als Vorstellung nur durch unser Vorstellen möglich wird. Allein, eben deswegen sagen uns solche synthetische Sätze mehr nicht, als was wir, wenn wir erst Erfahrung als ein Grund-Factum voraussetzen, durch die Zergliederung dieses Factums finden, indem wir eben

eben das, was uns die Wahrnehmung a posteriori darlegt, weil es unsere Vorstellung ist, so ansehen, als ob es im Denkvermögen selber a priori liegen müßte. Es ist also bloße — Spielerey, wenn man von solchen Sätzen vorgiebt, sie bestimmen a priori wirkliche Dinge, denn durch den Zusatz: **Dinge einer möglichen Erfahrung**, werden ja diese Dinge wieder in bloße Vorstellungen verwandelt. Ueberdies ist auch der Vorwurf ungerecht, als ob man jemals von Dingen an sich etwas hätte beweisen (sinnlich darstellen) wollen. Man hat angenommen, daß solche Dinge, die wir ganz gewiß voraussetzen, nicht blos Begriffe seyn, die im Gemüthe a priori liegen, und ohne allen absoluten Realgrund blos dazu dienen, den Erscheinungen Nothwendigkeit und objective Bedeutung zu geben, sondern daß diese Voraussetzung auch absolute Wahrheit habe, weil sonst unsere Erkenntniß eine bloße Illusion wäre; man hat also auch den Satz des zureichenden Grundes in diesem Verstande geltend gemacht: aber eine sinnliche Darstellung dieser Voraussetzung (Demonstration im Kantischen Sinn) zu versuchen oder zu verlangen, war noch niemand thörigt genug. Wenn also unser Philosoph blos dieses sagt, daß sich von Dingen an sich weder a priori noch a posteriori etwas sagen lasse, was sinnliche Bedeutung und Wahrheit habe, außer insofern diese Voraussetzung nothwendig sey, um sinnlichen Vorstellungen ein Object zu geben, so hat er uns in der That etwas gesagt, was wir, ob wir es gleich nicht so ausgedrückt, dennoch schon lange gewußt haben. Sagt er aber, daß die nothwendige Voraussetzung von Dingen an sich diese Bestimmung allein habe, und auf kein absolutes Daseyn uns hinweise, weil sie im Gemüthe allein als ihrer ursprünglichen einzigen Quelle liege, so ist dies letztere ganz und gar nicht von ihm erwiesen, und überhaupt nicht zu erweisen, mithin auch der

Schluß daraus ungegründet; und ob wir ihn gleich nicht nöthigen können, seine Erkenntniß für etwas mehr als ein leeres Schattenspiel, das nur reell zu seyn scheint, zu halten, so kann er doch auch nicht sagen, daß er uns, die wir der offenbaren Indication unserer Erkenntniß folgen, in der That widerlegt habe.

---

## 4) Postulate des empirischen Denkens.

pag. 265 — 274.

### §. 179.

1) Möglich ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, 2) wirklich, was mit den materialen Bedingungen derselben übereinkommt, und 3) nothwendig, was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt.

### §. 180.

Durch die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, als Prädicate eines Dinges, wird im Begriffe desselben keine neue Bestimmung, sondern nur das Verhältniß des schon vollständigen Dinges zu unserm empirischen Denken gedacht.

### §. 181.

Daher sind die Grundsätze der Modalität bloße Erklärungen dieser Begriffe in ihrem empirischen Gebrauch, und Restrictionen auch der übrigen Categorien auf den blos empirischen Gebrauch derselben, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, denn nur in der Erfahrung werden Gegenstände der Erkenntniß gegeben.

§. 182.

§. 182.

Was also möglich, wirklich, nothwendig — nicht blos logisch — sondern im Dinge selbst — seyn soll, das muß auf irgend eine Weise zur Erfahrung gehören; außerdem ist alle Synthesis leer, und ohne objective Bedeutung — ein bloßes Hirngespenst.

* * *

Anmerk. Einen noch weitläufigern Auszug dieser Erläuterung der Grundsätze der Modalität bedürfen wir nicht, wir hätten diesen nicht einmal nöthig gehabt, wenn diese Grundsätze ohne die neue Kunstsprache sogleich nach ihrem wahren Sinn wären ausgedrückt worden. Objective Realität und Sinnenwahrheit ist in diesem System immer eins. Nur das, was in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt wird, ist ein Object, mithin ist auch nur das objective, das heißt, sinnlich, — möglich — wirklich — nothwendig, was in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt werden kann, oder wirklich vorgestellt wird, oder vorgestellt werden muß. Es kann aber etwas in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt werden, wenn es das enthält, was zu einer solchen Vorstellung noch vor aller Wirklichkeit gehört; es wird wirklich vorgestellt, wenn das hinzukommt, was die Wirklichkeit ausmacht, und es muß vorgestellt werden, wenn ohne dies etwas anders, das wirklich vorgestellt wird, nicht als wirklich vorgestellt werden könnte. Demnach lauten jene Grundsätze kurz und gut eigentlich so: Was zur Möglichkeit einer sinnlich-wahren Erkenntniß gehört, das ist das Mögliche in einer sinnlich-wahren Erkenntniß; was zur Wirklichkeit derselben gehört, ist das Wirkliche in ihr, und was in ihr wirklich ist deswegen, weil und

insofern in ihr etwas anderes wirklich ist, das muß in ihr wirklich seyn, wenn jenes andere wirklich ist und seyn soll. Gewiß an dem allem wird wiederum niemand zweifeln, und niemand sich wundern, wenn er nun hört, daß bloße Begriffe und ihre Uebereinkunft mit dem Satze des Widerspruchs und der Identität noch keinen Character einer solchen Möglichkeit, Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit abgeben können, denn da ist ja immer nur von einem Sinnendinge, und nicht von einem Dinge überhaupt die Rede. Aber was gewinnen oder verliehren wir damit? Freylich ist es nun wahr, daß kein Ding an sich für uns auf diese Art möglich, wirklich, oder nothwendig seyn kann, denn solche Dinge werden von uns nur gedacht, nicht sinnlich vorgestellt; sie haben also auch nur Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in unserm Denken, und nicht in einer sinnlichen Erkenntniß: folgt nun aber daraus, daß diesem unserm Denken nichts, gar nichts außer uns entsprechen könne oder müsse? Hätte Kant es bewiesen, daß alles dies Denken eines Dinges an sich von allem wirklichen absolut-objectiven Realgrunde unabhängig im Gemüthe oder Erkenntnißvermögen allein liege, und von demselben blos dazu hergegeben werde, um das, was in den Sinnen als subjectiver Receptivität gleichfalls a priori und vor allen Einflüssen absoluter Dinge liegt, zur objectiven Vorstellung zu machen, alsdann wäre die Voraussetzung solcher Dinge, insofern sie außer der möglichen oder wirklichen Erfahrung liegen sollen, ohne allen Grund, und also ein bloßes Hirngespenst, aber eben dadurch zugleich auch der vollständigste Idealismus, ja der absurdeste Egoismus auf den Thron gesetzt. Allein eben dies ist es, was wir bisher immer vermißt haben. Es ist wahr, unser Anschauen kann nicht entspringen aus dem was angeschaut wird, und unser Vorstellen oder Denken nicht aus dem was vor-

gestellt

geſtellt oder gedacht wird, denn dieſes wird erſt durch jenes möglich; es muß alſo beides a priori in uns liegen, aber nicht abſolute, nicht ſo, daß unſer Vermögen es aus ſich ſelber ohne alle fremde Einflüſſe eines Dinges an ſich erzeugte — folglich bleibt es uns wenigſtens frey, dieſe Vorausſetzung als vernünftig und zuverläſſig gelten zu laſſen. Nun ſind zwar dieſe Dinge an ſich in unſerer Erkenntniß blos gedachte, und keine ſinnlich-vorgeſtellte Dinge, es fehlt ihnen alſo in unſerer Erkenntniß diejenige Exiſtenz, die in den Sinnen liegt; da aber dieſe Exiſtenz eben ſo gut als die logiſche am Ende doch nur unſere Vorſtellung iſt, ſo iſt dieſer Mangel kein Beweis ihrer abſoluten Nicht-Exiſtenz, obgleich ihre Exiſtenz in unſerm Denken ihre abſolute Exiſtenz auch nicht ſelber iſt, ſie nicht ausmacht, ſondern nur anzeigt und ausdrückt; das heißt: was wir uns als Ding an ſich denken, iſt eigentlich kein wirkliches Ding an ſich, ſondern ein gedachtes Ding an ſich, und bekommt nur dadurch Wirklichkeit, wenn es ſinnlich vorgeſtellt wird, aber nicht die Wirklichkeit eines Dinges an ſich, ſondern nur einer Erſcheinung, das heißt, eines Dinges, das zwar nur von uns und in unſerm Bewußtſeyn als wirklich vorgeſtellt, aber doch ſo als wirklich vorgeſtellt wird, daß ſich dieſe unſere Vorſtellung auf etwas bezieht, das als ein Ding an ſich gedacht wird. Wäre nun ſo etwas außer unſerm Denken und Vorſtellen gar nicht da, wäre dieſes Ding an ſich ein blos gedachtes Ding an ſich, ſo daß ihm in der abſoluten Wirklichkeit nichts entſpräche, ſo wäre ja dies Denken lauter Lug und Trug, denn es würde wol eine abſolute Wirklichkeit ausdrücken, und zwar nicht als eine blos gedachte, ſondern als eine abſolut-reelle Wirklichkeit, und doch wäre dieſe Wirklichkeit gar nichts anders als ein Gedanke, eine Vorſtellung, mithin der Ausdruck völlig erdichtet und täuſchend. Hieraus erhellt

hellt nun ganz deutlich, worinnen eigentlich die Entdeckung besteht, die die Critik der reinen Vernunft mit so vielem Aufwand liefert; nemlich darinnen, daß wir jetzt wissen, was für uns und in unserer Erkenntniß da ist, das ist immer nur durch unser Vorstellen da, das ist also auch jederzeit nur unsere Vorstellung, und wenn es gleich als außer uns und als ein Ding an sich vorgestellt wird, so ist doch selbst auch dies außer uns seyn und dieses Ding an sich nur unsere Vorstellung, und wir können von Dingen an sich nie anders sprechen, als insofern sie in unserer Vorstellung liegen, mithin keine eigentliche Dinge an sich sind, sondern uns nur erscheinen. Dies alles geben wir recht gerne zu, nur glauben wir, daß diesem Vorstellen, wenn es nicht armseliges Schattenspiel seyn soll, etwas absolutes entsprechen müsse. Beweisen können wir freylich nicht, daß unser Erkennen mehr denn Schattenspiel ist, aber Kant kann noch viel weniger beweisen, daß es das ist, denn alles Beweisen setzt ja schon Realität unserer Erkenntniß voraus. Nimmt er es aber dennoch an, so gönnen wir ihm diese Vorstellung (Einsicht ist es nicht), nur soll er uns nicht bereden wollen, als ob er, dessen System alles zur Erscheinung macht, den Idealismus, Egoismus und Scepticismus vernichtete, denn wir werden sogleich sehen wie er dieses thut.

---

## Widerlegung des Idealismus. p. 274 — 279.

### §. 183.

Der Idealismus erklärt das Daseyn der Gegenstände im Raum für falsch und unmöglich, oder doch für zweifelhaft und ungewiß; ersteres ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich ansieht, denn

da

da ist er mit allem, was er enthält, ein Unding, dies ist in der transscendentalen Aesthetik vorgekommen.

§. 184.

Der problematische Idealismus ist so lange vernünftig, bis bewiesen werden kann, daß wirkliche Dinge im Raum nicht Einbildung, sondern Erfahrung sind. Diesen Beweis aber giebt das Bewußtseyn unserer selbst.

§. 185.

Es ist nemlich kein Bewußtseyn unserer selbst empirisch-möglich ohne Zeitbestimmung, keine Zeitbestimmung ohne etwas Beharrliches in der Wahrnehmung. Dies Beharrliche kann nicht in mir seyn, weil durch dasselbe mein Daseyn in der Zeit erst bestimmt werden kann, es muß also nicht bloße Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding außer mir seyn; folglich ist das Bewußtseyn meiner in der Zeit nothwendig verbunden mit der Existenz wirklicher Dinge außer mir, und also ein unmittelbares Bewußtseyn ihres Daseyns.

§. 186.

So wie also der Idealismus das Bewußtseyn seiner selbst für unmittelbar, und das Daseyn der Dinge für gefolgert ansieht, so wird es hier umgekehrt; das Bewußtseyn der Dinge ist unmittelbar, das Bewußtseyn unserer selbst erst durch jenes möglich.

§. 187.

Uebrigens hat dies doch nur den Sinn, daß innere Erfahrung nur durch äußere überhaupt möglich sey. Deswegen aber kann doch eine anschauliche Vorstellung äußerer Dinge blos Ein-

Einbildung ſeyn, wie in Träumen und im Wahnſinn, welches durch die Criterien aller wirklichen Erfahrung ausgemacht werden muß.

* * *

Anmerk. Dies wäre alſo eine ehrliche Widerlegung des Idealiſmus! Nun will ich den ſehen, der unſern Philoſophen deſſelben doch noch beſchuldigte. Der Idealiſt hebt alle wirkliche Dinge im Raum auf, Kant hingegen vindicirt ihr Daſeyn ſo ſehr, daß wir ohne daſſelbe unſeres eigenen Daſeyns uns nicht bewußtſeyn könnten. In der That, man wird ungeduldig, wenn man in Schriften, die ſo große Prätenſionen machen, blos mit Wörtern ſpielen ſieht, und durch künſtlich-erregten Schein getäuſcht wird. Nach der Critik kann von einem abſoluten Daſeyn, ſo wie es im Streit mit dem Idealiſten genommen wird, die Rede gar nicht ſeyn; denn da iſt das Daſeyn der Dinge außer uns und unſer eigenes Daſeyn ſtets nur ein Daſeyn in der Erſcheinung, und wir wiſſen von einem Daſeyn an ſich, ſowol unſerer ſelbſt, als der Dinge außer uns, ſchlechterdings gar nichts, nicht einmal, ob es nur möglich ſeyn mag; wie ſollte denn Kant den Idealiſmus, inſofern dieſer wenigſtens die Materie gleichfalls nur zur Erſcheinung macht, im Ernſte widerlegt haben? Doch man wundere ſich darüber nicht, es iſt dies auch in Wahrheit eine ganz neue Art zu widerlegen. Der Idealiſt ſagt, die Dinge außer uns im Raum ſind keine wirkliche Dinge, das heißt, ſie ſind an ſich entweder gar nicht da, oder wir können es doch nicht zeigen, darthun, daß ſie an ſich daſind, weil ſie doch immer nur zunächſt in unſerer Vorſtellung, in unſerm Bewußtſeyn daſind; Kant hingegen ſagt, ſie ſind wirklich da im Raum, und müſſen daſeyn, weil ohne ſie unſer eigenes Daſeyn in der Zeit nicht möglich wäre, ſie ſind alſo

nicht

nicht blos in der Einbildung, ſondern in der Erfahrung; das heißt, um unſer eigenes Daſeyn zu erfahren, um uns wirklich unſerer ſelbſt objective bewußt zu werden, muß das leere ich denke einen objectiven Inhalt und Gegenſtand haben; dieſer Inhalt kann nicht in mir ſelber ſeyn, er muß außer mir liegen, wie könnte er ſonſt der Gegenſtand, das Object jenes Bewußtſeyns ſeyn? er kann auch nicht eine bloße Vorſtellung außer mir ſeyn, denn ſonſt hätte mein Bewußtſeyn keinen materiellen Inhalt, wäre alſo kein wirkliches Bewußtſeyn in der Erfahrung, es muß alſo ein wirkliches Ding außer mir, alſo ein Ding im Raum, alſo eine Materie ſeyn. Hört es denn nun aber deswegen auf eine bloße Vorſtellung zu ſeyn, wird es ein Ding an ſich, oder iſt es nicht immer noch ein blos vorgeſtelltes Ding, eben deswegen, weil es ein Ding in der Erfahrung iſt? Als Ding an ſich wird es ja nur gedacht, weil es ſonſt nicht als wirkliches Ding außer uns, ſondern nur als unſere Vorſtellung, weil es ſonſt nicht objective, ſondern nur ſubjective vorgeſtellt würde; hingegen iſt es ſogar kein wirkliches Ding an ſich, daß wir von einem ſolchen Daſeyn gar nichts wiſſen und nichts ſagen können. So lehrt die Critik; iſt dies aber, nur in einer veränderten Sprache, nicht eben das, was der Idealiſmus auch verlangt oder behauptet? Dieſer ganze Beweis will ja weiter nichts ſagen, als: um uns ſelbſt ein Object in unſerer Vorſtellung, eine Wahrnehmung zu ſeyn, muß unſer Denken etwas enthalten, das außer dieſem bloßen Denken liegt, etwas alſo, das wir wahrnehmen, das uns erſcheint, und als ein Ding an ſich gedacht wird; da nun aber wir ſelber auf dieſe Art von uns unmittelbar nicht wahrgenommen werden können, weil das bloße Ich denke noch keinen Inhalt außer dem Denken hat, ſo können wir uns nur dadurch ein Object werden, daß wir etwas anderes ſo vorſtellen, daß es außer uns

liegt,

liegt, und als ein Ding an sich gedacht, folglich von uns wirklich wahrgenommen wird. Sollte aber wol irgend ein Idealist dies alles leugnen, oder nur einen Beweis hierüber verlangen? Er giebt es gerne zu, daß Dinge im Raum von uns wirklich vorgestellt werden, und als wirklich vorgestellt werden müssen, wenn wir außer unserm Denken etwas wirklich vorstellen sollen, d. h. daß wir unser Denken, unser Bewußtseyn, uns selbst nur durch äußerlich sinnliche Vorstellungen, die jederzeit etwas außer uns, etwas im Raume darstellen, äußerlich sinnlich realisiren, außer uns darstellen können; ich sage, dies giebt der Idealist gerne zu, denn es ist immer nur idem per idem; aber daß diesem Vorstellen außer uns etwas entspreche, das mehr als nur unsere Vorstellung sey, oder daß dies Entsprechende das wirklich an sich sey, was unser Vorstellen ausdrückt, dies leugnet oder bezweifelt der Idealist, und eben dies leugnet auch die Critik, ja sie dehnt es sogar bis auf uns selber aus, welches der Idealist nicht thut.

---

pag. 279 — 287.

Anmerk. Was unser Philosoph über den Grundsatz der Nothwendigkeit bemerkt, das bedarf jetzt gar keiner Erläuterung mehr. Freylich sind es Gesetze, wodurch allererst eine Natur möglich wird, mithin völlig a priori, nothwendig und allgemein, wenn wir sagen: Non datur Hiatus, Saltus, Casus, Fatum; denn sie bedeuten hier nichts anders als dies, daß schlechterdings nichts als wirklich vorgestellt werden könne, was doch keine Wirklichkeit in der Vorstellung hätte, nun wären aber obige Dinge (Hiatus, Saltus, Casus, Fatum) etwas, das keine Wirklichkeit in der Vorstellung hätte, etwas, das alle Möglichkeit der

Wahr-

Wahrnehmung aufhöbe, daher können sie nicht wirklich vorgestellt werden, und da die Natur objective Verknüpfung — Wirklichkeit — dessen ist, was vorgestellt wird, so können sie in der Natur nicht stattfinden. Dies ist unleugbar, denn es ist abermal blos identisch; allein daraus folgt nicht, daß diesen Gesetzen a priori nichts an sich entspricht, wodurch dieses Vorstellen in uns ursprünglich erzeugt, und das durch sie hernach ausgedrückt würde.

Eben so unbedeutend ist auch das, was von dem Verhältniß des Möglichen zum Wirklichen gesagt wird. Man versteht es sogleich, sobald man sich erinnert, was hier möglich und wirklich bedeuten soll; man begreift aber auch leicht, daß die Behauptung, wodurch das Mögliche dem Wirklichen in der Summe gleichgemacht wird, eben so armselig oder noch armseliger ist, als die Schlüsse, wodurch das Reich der Möglichkeit über die Wirklichkeit sich ausdehnt; denn diese Schlüsse belehren uns doch, daß wir unser wirkliches Erkennen nicht als die Grenze aller absoluten Realität ansehen dürfen, da im Gegentheil jene Behauptung sich blos auf dem tautologischen Satze herumdreht: was sich als ein Sinnending vorstellen läßt, das muß auch ein Sinnending seyn.

Was endlich die Benennung dieser Grundsätze betrifft, so hat jeder das Recht, eine Terminologie zu wählen, wie ers für gut hält, wenn er sie nur recht erklärt. Es liegt uns also auch nichts daran, ob diese Grundsätze Postulate, oder anders heißen, genug daß wir jetzt ihre Bedeutung verstehen und zu schätzen wissen.

## Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze. pag. 288 — 294.

§. 188.

Aus dem bisherigen erhellet, daß durch bloße Categorien ohne eine Anschauung, und zwar eine äußere, die Möglichkeit keines Dinges eingesehen werden kann; denn Categorien an sich sind nur Bedingungen für uns, ein Ding a priori vorzustellen, aber nicht Bedingungen der Möglichkeit des Dinges selbst, sie sind also Gedankenformen, wodurch aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse werden; daher, wenn sie Bedingungen der Dinge selbst seyn sollen, so müssen diese in der empirischen Anschauung gegeben seyn, und so sind die Grundsätze des reinen Verstandes bloße Principien der Möglichkeit der Erfahrung, wodurch sie allein objective Realität erhalten.

* * *

Anmerk. Dies alles heißt in der gewöhnlichen Sprache so viel: wir wissen wol, wie wir uns Dinge vorstellen müssen, denn wir stellen uns ja wirklich Dinge vor; wir dürfen also nur dies Factum zergliedern, und die darin enthaltenen Begriffe herausheben. Wir wissen auch, daß diese Begriffe, da sie das Factum allererst möglich machen, demselben nicht erst empirisch können abgelernt worden seyn, sondern daß sie in Beziehung auf dies Factum a priori vor aller Wahrnehmung schon daseyn müssen; aber daraus folgt nun nicht, daß das, was in unsern Begriffen ein Ding ist, es auch an und für sich selber ist. Soll es ein wirkliches Ding, mithin unser Begriff, die Bedingung der Möglichkeit eines wirklichen Dinges seyn, so muß es sich erst außer dem Begriff darstellen, und ihn durch diese Darstellung realisiren,

liſiren, es muß alſo etwas außer uns ſeyn, das uns aber dennoch gegeben, uns da iſt; das heißt, es muß ein äußeres Sinnending, ein Ding im Raume ſeyn, und nun iſt unſer Begriff a priori eine Bedingung der Möglichkeit eines Dinges ſelbſt, aber nur eines ſolchen, das wir uns vorſtellen, denn ein ſolches Ding iſt ja nur durch unſer Vorſtellen möglich; daher kann und muß jetzt das, was Bedingung iſt, etwas vorzuſtellen, zugleich auch Bedingung deſſen ſeyn, was vorgeſtellt wird, inſofern es vorgeſtellt wird, indem dies idem per idem iſt. Dahin leitet uns die Critik der reinen Vernunft, daß wir nun wiſſen, ein Ding, das keine Vorſtellung iſt, das kann nicht vorgeſtellt werden, ſo daß es ſelber nur Vorſtellung wäre, denn da wäre es ja kein Ding mehr, das keine Vorſtellung iſt, und was blos Vorſtellung iſt, kann kein Ding ſeyn, das keine Vorſtellung iſt, denn ſonſt wäre es ja keine Vorſtellung, die kein Ding iſt — aber daraus folgt nicht, daß nicht der Vorſtellung eines Dinges ein wirkliches Ding an ſich entſprechen könne, und daß dieſe Vorausſetzung nicht ganz vernünftig und rechtmäßig ſey; nicht weil wir ein ſolches Urding zeigen oder wirklich darſtellen könnten, denn dies zu fordern wäre ſchon abſurd, ſondern weil ſonſt das Vorſtellen eines Dinges eine Lüge, ein bloßes illuſoriſches Spiel wäre, denn durch dies Vorſtellen wird ja ein Ding nicht als bloße Vorſtellung, ſondern als ein wirkliches Ding an ſich ausgedrückt. Daß nun aber unſer Vorſtellen und Erkennen Wahrheit iſt, nicht nur in dem Verſtande, daß das, was in unſerer Erkenntniß liegt, wirklich darinnen liegt, (dies iſt immer nur idem per idem) ſondern auch in dem Verſtande, daß unſerer Erkenntniß jedesmal etwas an ſich entſpricht, das durch dieſelbe ausgedrückt wird, daß es alſo Dinge an ſich giebt, die gerade das ſind, was unſere Erkenntniß von ihnen ausſagt, (erſchöpft

ſind ſie deswegen noch lange nicht, noch viel weniger wirklich dargeſtellt, ſondern immer nur, ſo weit es unſere Bedürfniſſe erfordern, gezeichnet;) wer hierüber noch einen Beweis verlangt, der weiß nicht was er verlangt, weil ohne dieſe Vorausſetzung alles Beweiſen, wenn es nicht ein ewiger leerer Zirkel ſeyn ſoll, ein Ende hat, und alles Erkennen alsdann eine beſtändige Täuſchung iſt.

## Drittes Hauptſtück.

## Grund der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena.

pag. 294 — 315.

Anmerk. Dieſes ganze Hauptſtück bedarf keines Auszugs, denn es iſt eine bloße erläuternde Wiederholung deſſen, was bisher vorgekommen iſt, der Sätze nemlich: Daß wir zwar Dinge an ſich denken, und a priori denken müſſen, um das, was uns erſcheint, als etwas objectives vorzuſtellen, daß aber dieſe Dinge an ſich bloße Gedanken ſind, die erſt durch die Sinnen Realität erhalten, daß ſie alſo ohne ſinnliche Anſchauung außer unſern Begriffen gar nicht vorgeſtellt, daß aber auch ſinnliche Anſchauungen ohne ſie gar nicht objective erkannt werden; daß alſo dieſe Begriffe nur Bedingungen ſolcher Dinge ſeyn, die in einer ſinnlichen Anſchauung gegeben werden, daß daher der Begriff der Erſcheinung den eines Dinges an ſich, der Begriff eines Sinnendinges den eines Verſtandesweſens nothwendig vorausſetze, aber nicht als Bedingung eines abſolutmöglichen Dinges, ſondern nur als Bedingung eines Sinnendings; daß wir alſo durch die Categorien keine Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, d. h. vorgeſtell-

geſtellte Dinge vorſtellen, daß ſie zwar Dinge an ſich ausdrücken, aber nur Sinnendinge darſtellen; mit einem Wort, daß wir mit unſerm Erkennen nie über unſer Erkennen hinauskommen, ob es uns gleich allezeit auf etwas außer unſerm Erkennen, Denken und Vorſtellen hinausweiſt. Dies iſt nun alles ſonnenklar, aber es hindert uns nicht, auch dieſe Indication unſeres Erkennens für wahr zu halten, und alſo unſere Erkenntniß ſo zu gebrauchen, als ob ſie wirkliche Dinge an ſich darſtellete; denn da man nicht beweiſen kann, daß unſer Denken im Verſtande allein ſeine abſolute Quelle habe, und eben ſo wenig ein Grund da iſt, unſere Erkenntniß als ein bloßes grundloſes Schattenſpiel anzuſehen, ſo giebt uns eben dieſe Erkenntniß ſelbſt eine hinlängliche Anweiſung, ſie in einer abſoluten Quelle und zwar außer uns zu ſuchen. Dieſe Indication wollen wir gern keine Demonſtration nennen, nur ſoll ſie unſer Philoſoph auch keinen täuſchenden Schein und keine Lüge nennen, denn dies wäre ſie nur alsdann, wenn ſie uns Dinge an ſich wirklich darzuſtellen und nicht blos anzuzeigen verſpräche.

## Anhang.

## Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

pag. 316 — 324.

§. 189.

Alles Urtheilen iſt nur möglich durch Vergleichung der Begriffe, das heißt, durch Beſtimmung ihres Verhältniſſes gegen einander; dieſe Beſtimmung aber erfordert Ueberlegung, d. h. Unterſcheidung der Erkenntnißkraft, zu welcher gegebene Vorſtellungen gehören, denn dadurch wird ihr Verhältniß unter einander ſelbſt beſtimmt.

§. 190.

Ist von bloßen Begriffen ihrer logischen Form nach die Rede, so wird von der Erkenntnißkraft abstrahirt; sie werden, in Absicht auf ihren Sitz im Gemüth, als gleichartig angesehen, und also wird ihr Verhältniß durch ihre bloße Vergleichung bestimmt. Logische Reflexion und Comparation ist eins; daher heißen hier die Begriffe, die bey dieser Vergleichung zum Grunde liegen, conceptus comparationis.

§. 191.

Ist hingegen von dem Inhalt der Vorstellungen die Rede, sollen diese objective verglichen werden, so muß erst, weil die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkenntniß haben können, die Stelle unterschieden werden, welche sie im Gemüthe haben, denn davon hängt erst die Bestimmung ihres Verhältnisses ab, (transscendentale Reflexion) daher heißen hier jene Begriffe Reflexionsbegriffe.

§. 192.

Diese transscendentale Reflexion ist Pflicht für einen jeden, der a priori über diese urtheilen will, sonst verwickelt er sich in Amphibolien — wir wollen sie jetzt vornehmen.

* * *

Anmerk. Bisher hat die Sache noch keine Schwierigkeit, wenn man sich nur erst wieder in die neue Sprache schicken gelernt hat. Urtheilen heißt Begriffe verknüpfen, wir müssen sie also erst vergleichen, uns also erst ihres Daseyns in uns bewußt werden; werden sie nun als bloße Vorstellungen, als etwas, das blos in unserm Bewußtseyn ist, verglichen, so kommt hier, vermöge der Voraussetzung, nichts in Betrachtung, als

sie

ſie ſelber; werden ſie hingegen als objective Begriffe, als etwas außer der Vorſtellung verglichen, ſo muß es freylich darauf ankommen, ob dieſe Dinge blos gedacht, oder auch zugleich ſinnlich vorgeſtellt werden, denn was nur gedacht wird, das wird, ſo wie es gedacht wird, nicht auch zugleich ſinnlich vorgeſtellt; mithin iſt die Vergleichung bloßer Gedanken keine ſinnliche Vergleichung, ſie hat alſo auch im Kant'ſchen Sinn keine objective Realität, d. h. wir können Dinge an ſich gar nicht ſo vergleichen, daß dieſe Vergleichung ſich uns zugleich in wirklichen Dingen realiſirt außer unſern Begriffen darſtellen ließe, denn Dinge an ſich werden nur gedacht, nicht außer uns dargeſtellt, eine ſolche Vergleichung iſt alſo immer nur logiſch; und nur eine Vergleichung deſſen, was in den Sinnen iſt, hat einen objectiven Inhalt, würde aber ohne unſer Denken, ohne Beziehung auf ein Object keine objective Erkenntniß ſeyn. Man kann ſchon merken, daß es auch hier wieder nicht an Tautologien fehlen wird.

## §. 193.

Die Reflexionsbegriffe ſind: 1) Einerleyheit und Verſchiedenheit, 2) Einſtimmung und Widerſtreit, 3) das Innere und Aeußere, 4) das Beſtimmbare und die Beſtimmung (Materie und Form).

## §. 194.

Was immer dieſelbe innere Beſtimmungen (Quantitas und Qualitas) hat, iſt als Gegenſtand des Verſtandes nicht viel, ſondern eins; hingegen als Erſcheinung ſchon durch den Raum numeriſch verſchieden; demnach konnte Leibnitzens Principium indiſcernibilium nur deswegen

nicht beſtritten werden, weil er die Erſcheinungen als Dinge an ſich betrachtete; da ſie aber nur Sinnendinge ſind, ſo gilt es nicht.

* * *

**Anmerk.** 1. Da unſer Philoſoph dieſen ganzen Abſchnitt zur Beurtheilung und Widerlegung des Leibnitziſchen Syſtems recht eigentlich beſtimmt zu haben ſcheint, ſo wollen wir unſere Bemerkungen darüber erſt weiter unten vorbringen, und hier nur die Grundſätze ſelber beleuchten.

**Anmerk.** 2. Das Principium identitatis indiſcernibilium will mehr nicht ſagen, als: was ſich durch gar nichts unterſcheiden läßt, das iſt nicht viel, ſondern eins; da nun aber ein Ding an ſich als ein ſolches uns nicht erſcheinen, ſondern blos von uns gedacht werden kann, ſo kann freylich auch dieſes Princip an Dingen an ſich nicht gezeigt werden; es heißt alſo, wenn von Dingen an ſich die Rede iſt, weiter nichts, als, was wir in Gedanken nicht unterſcheiden können, das iſt auch nur Ein Ding (in unſern Gedanken nemlich), wenn wir es auch noch ſo oft denken, denn wir denken es ja ſtets nur als Ein Ding, daher ſind wol unſere Gedanken viel, hingegen iſt das Ding allezeit daſſelbe, allezeit eins, aber immer nur in unſern Gedanken eins. Soll es nun aber auch als eins ſich uns darſtellen, ſo muß es außer uns, alſo im Raum, alſo in demſelben Raum und in derſelben Zeit erſcheinen. Erſcheint es hingegen außer uns mehrmalen, alſo in verſchiedenen Räumen und Zeiten, ſo iſt es auch verſchieden in der Erſcheinung, ſo muß es aber erſcheinen, wenn es mehrmalen erſcheinen ſoll; folglich findet jenes Princip für die Erſcheinung eigentlich gar nicht ſtatt. In der That, dies alles iſt ganz klar; aber was folgt dar-

daraus? daß das Princip des nicht-zu-unterscheidenden kein Naturgesetz sey? freylich nicht, wenn man es so versteht, daß das, was in unserm Denken eins ist, auch in der Erscheinung eins seyn müsse, ob es gleich mehrmalen erscheine — — allein eine solche Anwendung hat noch kein vernünftiger Philosoph davon machen wollen, sondern sein Gebrauch bestehet blos darin, daß, da unser Vorstellen kein bloßes leeres Schattenspiel seyn kann, sondern etwas haben muß, das demselben entspricht, wir nun auch hier unsere Erkenntniß als Indication dessen, was an sich ist, anzusehen berechtigt sind. Da es nun unmöglich ist, zwey völlig identische Dinge im Raum zu finden, weil sie sonst nicht zwey, sondern eins wären, so nehmen wir auch mit Recht an, daß die Dinge an sich, auf welche sich die Erscheinungen beziehen, gleichfalls nicht identisch sind, ob wir gleich diese Verschiedenheit an ihnen nicht wirklich zeigen können, sondern in ihnen als Dingen an sich bisweilen einerley denken müssen. Wird uns nun dieses wol durch die Critik aus irgend einem rechtmäßigen Grund verboten? ich denke nicht, denn diese lehrt uns nur, was wir schon lange wissen, daß nemlich Einerleyheit oder Verschiedenheit in Gedanken keine nothwendige Bedingungen der Einerleyheit oder Verschiedenheit in der Erscheinung seyn.

## §. 195.

**Das Reale in einem Verstandeswesen kann sich nicht aufheben, aber wol in der Erscheinung — z. E. zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie.**

Anmerk. Ein Seyn an ſich iſt jederzeit ein Seyn an ſich, alſo freylich kein Nichtſeyn, folglich iſt in demſelben kein Widerſpruch möglich. Allein ein Seyn an ſich iſt nur ein Gedankending, kein Ding außer dem Begriff, mithin ſagt dieſer Grundſatz weiter nichts, als, was als ein Seyn an ſich gedacht wird, kann nicht als ein Nichtſeyn gedacht werden; hingegen kann das, was als ein Nichtſeyn gedacht wird, als ein Seyn erſcheinen, und was als ein Seyn gedacht wird, als ein Nichtſeyn erſcheinen; oder der Grundſatz: daß in einem Dinge das Reale in keinem Widerſtreit ſeyn könne, iſt nur ein logiſches Princip, und kein ſynthetiſcher Grundſatz, denn es muß zwar alles, was erſcheint, auf ein Ding an ſich bezogen werden, aber es kann eben ſowol auf eine Negation, als auf eine Poſition in dieſem Dinge bezogen werden. Kurz, in einem Dinge kann ein Widerſtreit erſcheinen, er muß alſo auch auf ein Ding bezogen werden, obgleich nicht das Reale des Dinges als Dinges ſich widerſtreiten, das heißt, nicht widerſtreitend gedacht werden kann, weil dies ein Widerſpruch wäre; allein deswegen ſuchen wir den abſoluten Grund jenes Widerſtreits, inſofern wir Dinge an ſich vorausſetzen, nicht in der Realität, ſondern in den Schranken des Dinges, und dies wird uns doch wol unſer Philoſoph mit Recht nicht verbieten können, ob wir gleich dieſe Vorausſetzung ſinnlich zeigen weder können, noch wollen, weil ſich keine Schranken an ſich und abſolute darſtellen laſſen.

## §. 196.

Innerlich iſt in einem Verſtandesweſen, was ſeinem Daſeyn nach ſich auf nichts anders bezieht; in der Erſcheinung hingegen iſt alles Innere,

nere, so wie die ganze Substanz, lauter Verhältniß im Raum. Nur als Object des reinen Verstandes hat die Substanz innere Bestimmungen und Kräfte, die wir uns aber gar nicht, oder nur als ein Denken vorstellen können; so entstunden Leibnitzens Monaden.

* * *

Anmerk. Dieser Grundsatz könnte deutlicher so ausgedrückt werden: was erscheint, muß zwar auf etwas Inneres bezogen werden, kann aber das Innere selbst nicht seyn, sondern ist als Erscheinung stets äußerlich. Das Innere kann nur gedacht werden — dies ist kein Zweifel; weil es aber gedacht werden muß, so muß ihm doch auch etwas entsprechen, oder unser Denken ist Lüge.

---

§. 197.

Im Begriff des reinen Verstandes geht die Materie vor und die Form nach, und der Verstand, um etwas zu denken, setzt voraus, daß etwas gegeben sey, das er bestimme. Wären nun die Verstandeswesen Dinge an sich, so wäre es wirklich so; allein, da sie sich nur auf Erscheinungen — d. h. Vorstellungen, beziehen, so macht die Form die Materie erst möglich — in der Erscheinung also geht die Form der Materie vor.

* * *

Anmerk. 1. Das heißt: Wenn wir das, was in unserm Bewußtseyn als ein Ding außer uns liegt, als ein solches Ding wirklich ansehen, so ist dies Ding das prius und unser Vorstellen das posterius; sehen wir es hingegen als unsere Vorstellung an, so ist unser Vor-

Vorstellen das prius und das Vorgestellte das posterius. Dies hat wol keine Schwierigkeit, nur daß diese Priorität noch nicht alles absolute Seyn ausschließt, oder überflüssig macht.

Anmerk. 2. Sehen wir jetzt auf diese 4 Grundsätze wieder zurück, so belehren sie uns: 1) daß das, was wir im Denken allein nicht mehr unterscheiden können, in der Erscheinung doch noch unterschieden seyn könne. 2) Daß eine Negation im Denken eine Realität in der Erscheinung seyn könne, oder daß vielmehr in der Erscheinung gar keine absolute Negation stattfinde. 3) Daß das Innere in der Substanz wol gedacht werden, aber nicht erscheinen könne, und 4) daß, um ein Ding zu denken, das Ding erst daseyn müsse (in Gedanken nemlich), oder daß das Denken eines Dinges nur durch ein Ding, das Gedachte hingegen nur durchs Denken möglich sey. Ich glaube nun nicht, daß man gegen diese Sätze irgend etwas einwenden wird. Um soviel weniger läßt es sich begreifen, wie sie unser Philosoph mit so vielem Aufwand gegen Leibnitz und sein System aufstellen konnte. Sollte wol dieser große Mann solche klare ausgemachte Wahrheiten jemals haben bestreiten wollen? Das nahm er freylich an, daß die Gesetze unseres Denkens für uns Gesetze der Dinge selber seyn, denn was können wir für eine andere Welt verlangen, als die in unserer Erkenntniß liegt und ihr gemäß ist? Daß aber durch unser Denken diese Dinge selbst dargestellt werden, oder daß in der Erscheinung als Erscheinung alles enthalten sey, was im bloßen Denken als Denken liegt; mit einem Wort, daß das, was uns erscheint, sich nicht blos auf ein Ding an sich als auf sein Original beziehe, sondern daß es dies Ding selber, nur verworren vorgestellt, sey, dies fiel wahrhaftig noch keinem vernünftigen Philosophen ein; nur für leeres Schattenspiel wollen sie unser Erkennen nicht

anse-

ansehen, daher sagen sie, es entspricht demselben etwas Wirkliches, wovon unser Erkennen der Ausdruck ist, so daß der Verstand sein absolutes Seyn, und die Sinnen sein Verhältniß gegen uns, unsern Bedürfnissen und Kräften gemäß, abbilden; wir wollen also sehen, wie es unser Philosoph angreift, um dieses so ganz vernünftige Urtheil aufzuheben.

## Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. pag. 324 — 346.

### §. 198.

Die bisher vorgetragene Lehre mag transscendentale Topik heißen; ihre Erkenntniß und Anwendung verwahrt vor Erschleichungen des reinen Verstandes, und zerstöhrt die Blendwerke fälschlich = angenommener synthetischer Grundsätze, die sich blos auf einer Verwechselung des reinen Verstandes = Objects mit der Erscheinung (transscendentale Amphibolie) gründen.

### §. 199.

In Ermanglung dieser transscendentalen Topik wurden die beiden großen Männer Leibnitz und Locke zu Verirrungen verleitet; dieser sensificirte die Verstandesbegriffe, und sahe sie für bloße empirische Reflexionsbegriffe an; jener intellectuirte die Erscheinungen, und sahe sie für Vorstellungen des Dinges an sich an, dessen Begriff in den Sinnen verworren und im Verstande deutlich sey, und so glaubte er durch Vergleichung seiner Begriffe die Beschaffenheit der Dinge selber zu erkennen, ohne auf die Bedingungen der Sinnlichkeit Rücksicht nehmen zu müs-

müſſen, weil er dieſe nicht für urſprünglich hielt, da doch Verſtand und Sinnlichkeit zwey verſchiedene Erkenntnißquellen ſind, die nur in Verbindung mit einander objective Gültigkeit haben, daher ſie, abgeſondert von einander, keine ſynthetiſche Grundſätze enthalten.

* * *

Anmerk. Wir wollen es unſerm Philoſophen gönnen, wenn es ihm gefällt, überall neue Kunſtwörter in die Metaphyſik einzuführen, ohne zu unterſuchen, ob dies nöthig oder nützlich ſeyn möchte, und jetzt ſogleich zur Hauptſache ſelber gehen. Dieſe beſteht in einer Anklage gegen Leibnitz und Locke, als ob ſie Verſtand und Sinnlichkeit getrennt, und immer die eine dieſer Erkenntnißquellen auf Dinge an ſich ſo bezogen hätten, daß die andere nichts thun durfte, als die Vorſtellungen der erſtern verwirren, oder ordnen; daher denn auch beide in beträchtliche Verirrungen gerathen ſeyn, indem der eine alle Nothwendigkeit aus unſerer Erkenntniß weggenommen und die Verſtandesbegriffe aus einer blos empiriſchen Quelle abgeleitet, der andere hingegen Blendwerk als ſynthetiſche Grundſätze aufgeſtellt, und bloße Verſtandesbegriffe und ihr Verhältniß für Bedingungen der Dinge ſelbſt und ihrer Beſchaffenheit angeſehen habe —. Im Folgenden hat es der Kläger mit dem letztern immer nur allein zu thun, wir werden uns alſo auch vorzüglich nur darauf einlaſſen, und hier nur einige vorläufige Betrachtungen über die ganze Anklage überhaupt vorausſchicken.

Wenn ich meine wahre Meinung freymüthig ſagen ſoll, ſo muß ich bekennen, daß ich dieſen ganzen Proceß für nichts anders anſehen kann, als für ein Gefecht mit einem ſelbſtgeſchaffenen Geſpenſt. Verſtand und Sinnlichkeit ſind zwey Urquellen der Erkenntniß, müſ-

müſſen aber allezeit in Verbindung ſeyn, wenn die Erkenntniß objective Gültigkeit haben ſoll; dies heißt, wie wir jetzt gewiß wiſſen, nichts anders, als, wir müſſen vorſtellen, denken, Bewußtſeyn haben und ausüben, es muß aber auch ein Object, ein wirkliches Ding daſeyn. Unſer Denken allein und für ſich enthält und giebt dieſes Ding noch nicht, aber dieſes Ding giebt und erzeugt auch das Bewußtſeyn nicht; vielmehr iſt beides von einander unabhängig a priori in uns, oder muß doch ſo angeſehen werden. Hingegen muß dennoch beides in Verbindung mit einander kommen; wir müſſen das Ding als ein Ding außer unſerm Denken vorſtellen, wenn unſere Erkenntniß eine Erkenntniß für uns ſeyn ſoll, die außer ihr, obgleich nur durch unſer Vorſtellen, ein wirkliches Object hat. Sollte nun wol ein Locke oder Leibnitz dieſe Analyſe unſers Erkennens jemals beſtritten haben? Es iſt idem per idem, wer ſollte es bezweifeln? Wenn alſo Locke die Verſtandesbegriffe aus der Erfahrung ableitete, ſo wollte er damit nicht behaupten, daß das Objective unſerer Erkenntniß erſt aus dem Erſcheinenden entſpringe; denn er wußte wohl, daß es ſchon darinnen liegen müſſe, um es daraus zu abſtrahiren; ſondern daß wir nur die deutliche Vorſtellung deſſelben aus der Erfahrung und durch ihre Zergliederung entwickeln. Er konnte alſo die Erfahrung unmöglich als den Grund anſehen von dem Daſeyn jener Begriffe, ſondern gleichſam nur als die Schule, ſie uns deutlich vorzuſtellen; ihren Urſprung hingegen mußte er über die Erfahrung hinausſetzen. Freylich ſuchte er ihn nicht allein und unabhängig in uns ſelbſt, denn dagegen iſt die Indication unſerer Erkenntniß ganz und gar, ſondern in wirklichen abſoluten Dingen außer uns, denen unſer Erkennen entſpricht. Allein dadurch geht die allgemeine Nothwendigkeit jener Begriffe nicht verlohren, denn dieſe abſo-

lut-

lut-wirkliche Dinge ſind eigentlich nicht die vorgeſtellten Dinge ſelbſt, ſondern gleichſam ihre Urbilder, dieſe hingegen ihnen nachgebildet. Für dieſe Nachbilder nun bleiben jene Begriffe ſtets die Bedingungen a priori, wenn gleich vorausgeſetzt wird, daß dieſe Begriffe ſelbſt nur Abdrücke ſolcher abſolut-reellen Urbilder ſind. Es iſt alſo ganz klar, daß Locke das gar nicht beſtreitet, was Kant behauptet, und daß er durch das, was er behauptet, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unſerer Erkenntniß a priori gar nichts ſchadet.

Was that nun aber Leibnitz? auch er wußte wol, daß unſere Erkenntniß von Dingen aus zwey Elementen beſteht, aus unſerm Erkennen nemlich und aus dem Erkannten, auch er wußte, daß unſere Erkenntniß nur durch Verbindung dieſer Elemente möglich, das heißt, das ſeyn kann, was ſie iſt, auch er wußte, daß unſer Erkennen keine Wirkung des Erkannten, inſofern dies in unſerer Erkenntniß liegt, ſeyn kann; es konnte ihm alſo nicht einfallen, in dieſem Verſtande die Priorität des Erkennens vor dem Erkannten zu beſtreiten. Allein, da uns doch unſere Erkenntniß ſelbſt auf Dinge an ſich als ihre Gegenſtände und Quellen hinweiſt, und kein Grund da iſt, dieſe beſtändige Indication für leere Täuſchung zu halten, ſo nahm er an, was alle Vernunft ohne weitere Beweiſe annimmt, daß wirkliche Dinge an ſich und abſolute daſeyn, die als die Urbilder und Quellen unſerer Erkenntniß angeſehen werden müſſen. Dieſe Dinge an ſich glaubte er gewiß nicht als Dinge an ſich zeigen oder darſtellen zu können, denn als Dinge an ſich müſſen ſie ſich unſerer Darſtellung ſtets entziehen, er mußte ſie alſo nothwendigerweiſe unterſcheiden von dem, was in unſerer Erkenntniß liegt: inſofern aber dieſe als ein Abdruck oder Ausdruck jener Urbilder angeſehen wird, ſo konnte und mußte er behaupten, daß dem ganzen Inhalt unſerer Erkenntniß

die

die Urdinge in der That entsprechen, d. h. daß sie den Grund unserer Vorstellungen in sich enthalten, obgleich im zusammengesetzten Verhältniß mit unserm eigenen subjectiven Erkenntnißvermögen. Sollte er also wol jemals sich eingebildet haben, diese Dinge an sich selber unmittelbar, entweder durch die Sinnen, oder durch den Verstand, oder durch beide zu erkennen? Er wußte wol, daß das Vorgestellte nur etwas vorgestelltes ist und bleibt, und also mit dem Vorstellen da ist und mit dem Vorstellen aufhört; eben so zweifelte er auch gar nicht, daß das, was von uns blos gedacht wird, an sich weder absolute, noch sinnliche Realität, sondern nur Realität in Gedanken hat, er konnte es also auch nicht vergessen, daß wenn man Denken und sinnliches Vorstellen von einander absondert, jenes einen größern Umfang als dieses hat, indem zwar alles, was sinnlich vorgestellt wird, gedacht, aber nicht alles, was gedacht wird, sinnlich vorgestellt werden muß. Was ist also nun das, was Kant bey ihm als eine Verirrung betrachtet? „Er intellectuirte die Erscheinungen, d. h. er „sah die sinnlichen Vorstellungen für verworrene Vorstellungen der Dinge an sich an, die der Verstand „durch seine Begriffe von allem Fremdartigen reinigen „und deutlich machen müßte; daher er dann durch „diese Verstandesbegriffe etwas an sich unmittelbar und „außer dem Begriff zu erkennen glaubte.„ Versteht man dies so, Leibnitz habe die von uns sinnlich vorgestellte Dinge für keine vorgestellte, sondern für absolute Dinge schlechtweg gehalten, deren Vorstellung die Sinnen verwirren und der Verstand aufkläre, so daß also das, was der Verstand denke und denken müsse, die Beschaffenheit dieser absoluten Dinge anschaulich und nach ihrer absoluten Realität darstelle; so ist diese Beschuldigung ganz falsch. Nimmt man sie hingegen so, daß unserer sinnlichen Erkenntniß, die schon Denken

und ſinnliches Vorſtellen begreift, ein von dem Inhalt derſelben verſchiedenes abſolutes Urbild entſpreche, und daß uns die Sinnen den Ab- oder Ausdruck dieſes Urbilds in ſeiner individuellen Wirklichkeit, im Bezug auf uns und alſo verworren, der Verſtand hingegen nach ſeiner abſoluten Möglichkeit und Allgemeinheit und alſo deutlich vorlege; ſo iſt zwar dieſe Beſchuldigung wahr, aber alsdann hat Kant mit gar nichts bewieſen, daß Leibnitz kein Recht zu dieſer Vorausſetzung hatte, oder daß er durch dieſelbe eine ſinnlich-wahre Erkenntniß ohne Sinnen zu haben oder erlangen zu können ſich einbildete. Eine abſolute Realität vindicirte er unſerer Erkenntniß, und zum Character derſelben machte er unſer Denken und ſeine Geſetze, weil ſonſt kein anderer Character uns möglich, und doch ohne abſolute Realität unſere Erkenntniß eine lügenhafte Täuſchung und keine Erkenntniß iſt; hingegen unterſchied er dieſe abſolute Realität gar wohl von der blos ſinnlichen Wahrheit, deren Character gleichfalls nur Denken, aber unſer ſinnliches Denken iſt. Dieſe beruhet darauf, daß wir etwas, das uns gegeben iſt, vorſtellen, und jene darauf, daß wir es auf ein Object beziehen. Ohne das erſtere wäre nichts außer unſerm Denken da, und ohne das letztere wäre es blos ſubjective, nicht auch objective da; folglich wird nur durch beides eine wirkliche objective Erkenntniß möglich, die, inſofern ſie ein wirkliches Ding darſtellt, ſinnlich, und inſofern ſie es als ein Ding an ſich vorſtellt, abſolute wahr iſt. Nun iſt zwar dies alles nur für uns gültig, am Ende alſo lauter Vorſtellung; aber dieſes Vorſtellen für ein leeres Schattenſpiel zu halten, dazu haben wir ſchlechterdings keinen Grund; daher ſah es denn auch Leibnitz für abſolute-wahr an, und konnte es dafür anſehen, ohne das vorgeſtellte und erkannte Ding mit dem abſoluten Urdinge, oder ein

Sin-

Sinnending mit einem bloßen Gedankendinge jemals zu verwechseln, und was blos von diesem gilt, auch auf jenes anzuwenden.

---

§. 200.

Da Leibnitz die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt betrachtete, und blos ihre Begriffe im Verstande verglich, ohne ihren transscendentalen Ort zu bemerken, so mußte er den Satz des nicht zu unterscheidenden auf die Sinnenwelt anwenden, und zu einem Naturgesetze machen, da er doch nur von Dingen überhaupt gilt, und eine blos-analytische Regel ist.

* * *

Anmerk. Leibnitz wendete das Principium indiscernibilium auch auf Erscheinungen an, und machte es zu einem Naturgesetze, da es doch blos von Dingen überhaupt und ihren Begriffen gilt; das heißt: den Satz, was sich schlechterdings nicht mehr unterscheiden läßt, das ist auch nicht unterschieden, sondern eins, hielt Leibnitz eben sowol für eine Bedingung der sinnlichen Vorstellungen oder der Erscheinungen, als des Denkens oder der Dinge überhaupt; denn was sich in der Erscheinung gar nicht mehr unterscheiden läßt, ist in der Erscheinung eben sowol eins, wie das, was sich im bloßen Denken nicht mehr unterscheiden läßt, im Denken eins ist. Und daran wird er wol nicht unrecht gethan haben. Nur alsdann hätte er gefehlt, wenn er behauptet hätte, Möglichkeit der Unterscheidung in der Erscheinung setze voraus, daß die Merkmale dieses Unterschieds erst durch bloße Begriffe gedacht werden. Auf ein Object muß er bezogen werden, dies ist klar,

ſonſt würden ja nicht verſchiedene, ſondern nur einerley erſcheinendes Ding vorgeſtellt, aber deswegen können doch die Merkmale dieſes Unterſchieds gänzlich verſchwinden, ſobald man von der Erſcheinung abſtrahirt, eben deswegen, weil ſie zur Erſcheinung gehören. Leibnitz ſchloß alſo mit Recht: wenn zwey Dinge in der Erſcheinung verſchieden ſind, ſo müſſen ſie auch als Dinge verſchieden ſeyn; aber er behauptete nicht, daß dieſer Unterſchied durch unſer bloßes Denken müſſe angegeben werden können. Da nun aber alles, was erſcheint, ſchon durch den Raum verſchieden iſt, ſo muß es auch als verſchiedenes Ding gedacht werden, obgleich die Merkmale dieſes Unterſchieds nicht im Denken, ſondern in der ſinnlichen Vorſtellung liegen, und da unſerm Vorſtellen ganz gewiß etwas abſolutes entſpricht, ſo ſind die Dinge, die als das Urbild der Erſcheinungen angeſehen oder vorausgeſetzt werden müſſen, nicht eins, ſondern viel, alſo einander nicht vollkommen gleich und ähnlich. Man ſieht hieraus, daß Leibnitz etwas andres unter einem Naturgeſetz verſteht, als Kant; folglich beruht die ganze Anklage auf einem Wortſtreit. Zwey Erſcheinungen ſetzen zwey Dinge an ſich voraus, dies iſt ein Naturgeſetz nach Leibnitz, denn er nimmt an, daß jede Erſcheinung gegründet iſt in einem Dinge an ſich, deſſen Ab- oder Ausdruck unſer Vorſtellen iſt. Es iſt aber kein Naturgeſetz nach Kant, denn er geht eigentlich über unſer Vorſtellen nicht hinaus, ihm ſind alſo Dinge an ſich bloße Begriffe, Begriffe aber ſind keine wirkliche Dinge, folglich werden auch durch Verſchiedenheit der Erſcheinungen keine verſchiedene Dinge, ſondern nur verſchiedene d. h. mehrere Gedanken vorausgeſetzt.

---

§. 201.

§. 201.

Den Grundsatz des realen Widerstreits kündigte zwar Leibnitz nicht als neues Naturgesetz an, aber er brauchte ihn doch zu neuen Behauptungen, und seine Schüler nahmen ihn ganz in ihr Lehrgebäude auf. Nach demselben sind alle Uebel nur Folgen der Einschränkung, und ein Ens Realissimum ist wohl möglich; da doch dieser Grundsatz weder in Ansehung der Natur, die realen Widerstreit wirklich zeigt, noch in Ansehung eines Dinges an sich, das wir uns nicht vorstellen können, etwas bedeutet.

* * *

Anmerk. Man sollte glauben, Leibnitz und seine Schüler hätten so geschlossen: weil es niemals widersprechend ist, wenn wir ein Seyn überhaupt setzen, indem diesem nur das Nichtseyn widerspricht, durch die Position des Seyns aber kein Nichtseyn gesetzt wird, so ist alles bestimmte Seyn in einem Dinge gar wohl bey einander möglich, und kein Seyn, kein Reale kann dem andern in demselben Dinge Abbruch thun, oder es aufheben, sondern nur ein Nichtseyn kann dieses bewirken. Dies wäre nun freylich eine ziemlich schülermäßige Schlußart. Allein dies ist der Sinn jenes Grundsatzes gar nicht, sondern er will weiter nichts sagen, als, daß die Aufhebung einer Realität in einem Dinge nicht selbst eine Realität, sondern ein Mangel sey; und dieses gilt von Erscheinungen eben sowol, als von Dingen an sich, obgleich der Grund eines solchen Mangels gar wohl in einer Realität liegen kann. Die Uebel sind also Folgen der Schranken, das heißt, sie sind selber keine Realitäten, sondern ein Mangel derselben, denn durch dieselben wird etwas aufgehoben, nicht aber ge-

setzt, obgleich die Realität, die ausgeschlossen wird, durch das Beysammenseyn anderer Realitäten ausgeschlossen werden kann; und ein Ding, das alle Realitäten enthält, ist möglich eben dadurch, daß in demselben, weil und sofern es lauter Realitäten enthält, gar nichts aufgehoben wird. Dies sind nun freylich lauter analytische Sätze, die uns nur sagen, was in unserm Denken, nicht aber, was außer demselben wirklich ist; allein die synthetischen Grundsätze, die uns die Critik aufstellt, haben deswegen keinen Vorzug, denn auch sie sagen uns nur, was außer dem bloßen Denken nicht an sich, sondern nur in der sinnlichen Vorstellung da ist, und von dieser gilt jener Grundsatz eben sowol als von jenem. Daß aber hernach dieser Grundsatz auch absolute Wahrheit hat, dies beruht darauf, daß unser Vorstellen kein leeres Schattenspiel ist.

## §. 202.

Aus eben diesem Grunde entsprangen auch die Leibnitzischen Monaden. Die Substanzen müssen etwas Inneres haben, dies Innere muß frey seyn von allen äußern Verhältnissen, sie müssen also einfach seyn, und ihr Zustand kann nur als ein Zustand der Vorstellungen gedacht werden; daher kann auch ihre Gemeinschaft kein physischer Einfluß, sondern muß eine durch eine dritte Ursache nach einer Idee bewirkte harmonische Entwicklung der Vorstellungen seyn — so schließt die Monadologie; allein dies alles gilt nur von den Begriffen der Substanzen, nicht von ihrer Erscheinung, und eben so wenig von Substanzen an sich, die wir gar nicht kennen.

Anmerk.

Anmerk. Dies alles würde Leibnitz gerne zugeben, und sagen: meine Monaden sollten auch nichts anders seyn, als eine Indication, daß der Erscheinung eben deswegen, weil sie auf ein Object bezogen wird, etwas entspricht, das wir zwar als den Grund und die Quelle dessen, was erscheint, mithin als Nichterscheinung denken, aber weiter nicht kennen, noch zu bestimmen im Stande sind, ungeachtet wir deswegen an seinem absoluten Daseyn eben so wenig, als daß es das an sich nicht ist, was erscheint, zu zweifeln Ursache haben. Alles übrige der Monadologie war wol so ernstlich nicht gemeint.

## §. 203.

Endlich gründet sich auch der Leibnitzische Lehrbegriff von Raum und Zeit auf die Verwechselung der Verstandeswesen mit Sinnendingen; denn bey diesem Philosophen ist Raum die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und Zeit die dynamische Folge ihrer Zustände, und was beide eigenthümliches und von Dingen unabhängiges an sich zu haben scheinen, ist Verwirrung der Sinne. Dies ist nun wahr, wenn Raum und Zeit blos im Verstande vorgestellt werden, aber es gilt nicht von der Erscheinung, und doch will es Leibnitz auch für diese geltend machen, weil er Erscheinungen für Dinge an sich ansieht, sie sind aber nur Dinge in der Vorstellung, mithin ist auch Raum und Zeit nur Bestimmung der Dinge in der Vorstellung, nicht der Dinge an sich, die wir gar nicht kennen.

Anmerk. Raum und Zeit kann nicht erſcheinen, das heißt, es können keine Dinge außer einander und nach einander vorgeſtellt werden, außer ihr Außereinanderſeyn und Nacheinanderſeyn werde auf ein Object bezogen, das heißt, als ein Außer- und Nacheinanderſeyn der Dinge ſelbſt, mithin als eine Gemeinſchaft der Subſtanzen, und als eine dynamiſche Folge ihrer Zuſtände gedacht: allein dies Denken iſt keine unmittelbare Vorſtellung eines Dinges an ſich und ſeiner Beſchaffenheit, ſondern ein bloßes Denken, bloße Begriffe, die nur alsdann realiſirt werden, wenn wirkliche Dinge außer einander und nach einander durch dieſes Denken und unter demſelben in einer wirklichen Erkenntniß vorgeſtellt werden; mithin iſt zwar dieſes Denken eine Bedingung, Raum und Zeit in der Erſcheinung auf ein Object zu beziehen, aber nicht Raum und Zeit ſelber, als ein Ding an ſich, oder als die Beſtimmung eines Dinges an ſich, ſo daß dieſe Begriffe nur die deutliche, und das Außer- und Nacheinanderſeyn die verworrene Darſtellung einer und eben derſelben abſoluten Sache wäre; vielmehr ſind jene Begriffe nur Gedankendinge, und Raum und Zeit nur Sinnendinge, die aber erſt in Verbindung mit einander eine objective Erkenntniß ausmachen — — und dies ſollte Leibnitz haben leugnen wollen, oder dies ſollte ſeinen Lehrbegriff von Zeit und Raum umſtoßen? Er wußte es freylich wol, daß Raum und Zeit ganz eigenthümliche Vorſtellungen ſind, verſchieden von der Vorſtellung einer dynamiſchen Gemeinſchaft der Subſtanzen, und der Folge ihrer Zuſtände; er wußte es auch, daß durch die Begriffe einer ſolchen Gemeinſchaft und Folge blos etwas gedacht, nicht aber außer dem Denken, an ſich oder ſinnlich, vorgeſtellt wird, und daß, wenn dieſe Begriffe ſinnliche Wahrheit haben ſollen, ein wirkliches Außer- und Nacheinanderſeyn, mithin die Vorſtellung von Raum und

Zeit

Zeit darunter subsumirt, und dadurch auf ein Object bezogen werden muß — aber eben deswegen, weil durch diese Beziehung der Erscheinungen im Raum und in der Zeit auf ein Object eine dynamische Gemeinschaft und Folge wirklich gedacht wird, und Leibnitz mit allen vernünftigen Menschen annahm, daß unsere Erkenntniß keine Täuschung ist, so behauptete er, daß wirkliche absolute Dinge an sich daseyn, und in solchen Verhältnissen stehen, wodurch in uns diese Begriffe, und vermittelst derselben Erscheinungen im Raum und in der Zeit als objective Erkenntniß erzeugt werden. Das alles mag nun Kant nicht annehmen, nur muß er sich nicht einbilden, diese Voraussetzung dadurch zu widerlegen, daß er zeigt, es könne ihr keine sinnliche Realität verschafft werden, indem eine dynamische Gemeinschaft der Substanzen, und eine dynamische Folge ihrer Zustände ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit bloße (sinnlich-) leere Begriffe, und in Verknüpfung mit diesen zwar Bedingungen wirklicher Dinge, aber nur in der Erscheinung, also nur solcher Dinge sey, die nur in unserer Vorstellung eine Wirklichkeit haben. Das wußte man schon lange, ob man es gleich nicht so ausdrückte; aber es läßt die Frage, ob unserer Erkenntniß etwas an sich entspreche, völlig unberührt.

## §. 204.

Diese ganze Critik lehrt uns, daß Vergleichung der Dinge im Verstande sich nicht anwenden läßt auf Erscheinungen, also auch keine Vergleichung ist, die objective Gültigkeit, sondern nur logische Wahrheit hat; denn als Verstandeswesen sind die Dinge nur Begriffe von Dingen an sich, und nicht diese Dinge selber, oder

ihre Bedingungen; wirkliche Dinge hingegen erfordern sinnliche Bedingungen, die jene Anwendung einschränken, mithin hat sie weder sinnliche, noch eine andere anschauliche, sondern blos eine logische denkbare Realität, die man fälschlich für objective Wahrheit ansieht, wenn man Erscheinungen für Dinge an sich selbst hält, die durch die Verstandesbegriffe deutlich vorgestellt werden, indem die Sinnen ihre Vorstellung verwirren.

* * *

Anmerk. Gegen dieses Resultat, das immer auf den alten Satz zurückkommt, daß alles zunächst nur unsere Vorstellung, und kein Ding an sich ist, habe ich gar nichts, als daß kein Leibnitz und kein Locke dieses jemals bestritten haben, aber daß auch ihre Lehrbegriffe dadurch ganz und gar nicht umgestoßen werden. Unser Denken, und was es enthält, ist nur Vorstellung, ohne einen wirklichen Inhalt ist das Vorstellen leer, aber durch einen Inhalt wird es doch nur das Vorstellen eines Inhalts in der Vorstellung; wir können also nie mehr sagen, als, dies und das liegt in unserm Vorstellen, wenn es leer ist, und dies, wenn es etwas Wirkliches darstellt; allein im ersten Fall wird nur etwas gedacht, und im andern zugleich sinnlich vorgestellt; das sinnliche Vorstellen muß also mehr enthalten, als das leere Vorstellen, hingegen ist beides doch nur Vorstellung, nur von verschiedener Art, also immer nur etwas für uns, und eigentlich an sich nichts. Werden wir denn nun aber dadurch gehindert, etwas vorauszusetzen, dem alles dies Vorstellen wirklich entspricht, ob wir es gleich eben deswegen, weil es ganz etwas andres als Vorstellung ist, und für uns nur Vorstellung etwas ist, nicht zeigen, nicht darstellen können? Nimmt man aber einmal dieses an, so wäre es lächerlich, jedesmal,

desmal, so oft wir von unserer Erkenntniß reden, hinzuzusetzen, daß das Erkannte eigentlich nur in der Erkenntniß und nicht an sich dasey, hingegen auf ein Ding an sich als seinen Grund und Quelle hinweise; denn so versteht es sich von selbst, wenn wir unsere Erkenntniß auf Dinge an sich anwenden.

## §. 205.

Die Ursache aber, warum man dennoch diese Anwendung machte, beruhete darauf, daß man den Grundsatz, was einem allgemeinen Begriff zukommt oder widerspricht, das muß auch den darunter enthaltenen besondern Begriffen zukommen oder widersprechen, so gebrauchte, als ob er erlaubte, das, was in einem allgemeinen Begriff nicht enthalten ist, auch von den besondern zu leugnen. Daher kam es denn, daß man keine Verschiedenheit in den Dingen selbst zu finden glaubte, wenn man im Begriffe keine fand, keinen Widerstreit der Realität im Dinge selbst, weil im Begriffe keiner stattfindet, ein Inneres, weil ohne dasselbe kein Ding gedacht werden kann, und endlich innere Verhältnisse der Dinge, weil sonst keine Verhältnisse überhaupt gedacht werden können — da doch ohne sinnliche Bedingungen dies alles bloße Gedanken ohne objective Gültigkeit sind, und durch sinnliche Bedingungen etwas hinzukommt, was außer dem Begriff eine Verschiedenheit und einen realen Widerstreit erzeugt, und alles Innere der Substanzen und ihrer Verhältnisse in lauter äußerliche Verhältnisse verwandelt.

Anmerk.

Anmerk. Ich bewundere in der That die Geschicklichkeit, womit unser Philosoph sein System überall so genau zusammenknüpft, und aus lauter identischen Sätzen ein Gebäude aufführt, das dem Ansehen nach auf den Ruinen aller andern metaphysischen Systeme ruht, und doch außer der äußerlichen Verblendung alles in dem vorigen Zustand läßt. Hätte Leibnitz wirklich so geschlossen, wie er bisher beschuldigt wurde, so hätte er freylich große Fehler begangen; denn er hätte alsdann das, was doch nur Vorstellung ist, zu einem absoluten Dinge gemacht, und sich eingebildet, was unser Denken enthalte oder nicht enthalte, das sey etwas an sich und nicht blos etwas in unserm Denken. Allein die Beschuldigung ist falsch. Er wendete zwar den Grundsatz des nicht zu unterscheidenden und den des realen Widerstreits, wenn man will, auf die Erscheinungen an, und sprach von einem Innern der Substanzen in der Erscheinung und ihrer Verhältnisse — insofern nemlich die Erscheinungen auf Dinge an sich als auf ihre ursprüngliche Quellen bezogen werden, aber nicht insofern sie Erscheinungen sind. Er schloß also nicht, weil ich Dinge, deren bloße Begriffe keinen Unterschied enthalten, nicht mehr unterscheiden kann, so müssen sie auch in der Erscheinung eins seyn, oder weil ich nichts Widersprechendes denke, wenn ich lauter Seyn in einem Dinge setze, so kann auch in der Erscheinung kein Widerstreit der Realitäten stattfinden, oder weil ich kein Ding ohne ein Inneres, und keine Verhältnisse der Dinge ohne innere Gemeinschaft ꝛc. denken kann, so muß dies alles selbst auch erscheinen, oder in dem, was erscheint, nicht blos gedacht, sondern auch außer dem Denken wirklich daseyn und angeschaut werden — sondern er schloß vielmehr so: weil ich Erscheinungen auf Dinge an sich beziehen muß, und Dinge an sich so gedacht werden müssen, mein Denken aber kein leeres

täu-

täuschendes Spiel seyn kann, so muß ich annehmen, daß demselben etwas in der absoluten Wirklichkeit entspricht. Wo also mehrere Erscheinungen sind, da müssen auch mehrere Dinge gedacht werden, folglich an sich und außer meinem Denken ein Grund dieser Mehrheit vorhanden seyn; wo ein Nichtseyn erscheint, da muß es als ein Nichtseyn in einem Dinge gedacht werden, und also ein entsprechender absoluter Grund an sich hierzu vorhanden seyn, u. s. w. Nun wäre es aber affectirt, immer in einer solchen gedehnten Sprache zu reden, daher sagt man kürzer und besser so: Mehrere Erscheinungen sind mehrere Dinge, ein Widerstreit in ihnen ist eine Negation und keine Realität an sich, in den Erscheinungen ist ein Inneres, das nicht Erscheinung ist, u. s. w. kurz, man spricht von Dingen an sich, weil die Erscheinungen darauf hinweisen, ob man gleich wol weiß, daß, da alles zunächst nur Vorstellung in uns ist, auch diese Dinge von uns nur gedacht und zwar nur als das entsprechende Etwas, das der Grund der Erscheinung ist, gedacht werden; auf diese Art aber kommt man zuletzt mit unserm Philosophen wieder zusammen, indem er am Ende eben dieses behauptet. Dinge, sagt er, die durch reine Categorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, sind unmöglich, d. h. was wir blos denken, ohne wirkliche oder mögliche Darstellung außer dem Denken, das wird durch dies Denken nicht außer demselben dargestellt; ein Etwas hingegen überhaupt als Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung ist uns zwar völlig unbekannt, wir wissen nicht, ob es möglich oder unmöglich ist, aber denken müssen wir es doch noch vor allen wirklichen Vorstellungen, um denselben ein Object zu bestimmen; ohne sinnliche Anschauung ist der Begriff dieses Etwas ganz leer, und erst durch jene bekommt er einen Inhalt,

wir

wir können ihn aber doch in abſtracto von dieſem Inhalt unterſcheiden, und bereden uns alsdann einzuſehen, was es als Object an ſich iſt, ob es gleich alsdann nur die Form, ein Object zu denken, iſt, die durch ſinnliche Anſchauung erſt objective Realität bekommt. Demnach begrenzt der Verſtand durch ſeine Begriffe die Sinnlichkeit, ohne deswegen ſein eigenes Feld zu erweitern, indem er jene auf Dinge an ſich bezieht, dieſe Dinge aber ſelbſt nur problematiſch aufſtellt, ohne dieſe Begriffe anders als in der Erfahrung zu realiſiren. In der That, ſo neu auch immer dieſe Sprache klingt, ſo enthält ſie doch nichts anders, als eine bloße Zergliederung unſerer Erkenntniß, inſofern dieſe einen wirklichen Sachinhalt außer ihr hat, oder auf ein Object außer ihr ſich bezieht. Ohne einen ſolchen Inhalt bleibt doch immer noch unſer Erkennen als das Denken eines Objects übrig, aber dies Denken ſtellt noch nichts außer demſelben dar, es muß alſo eine wirkliche Darſtellung dazu kommen, die durch die Subſumtion unter jenes Denken zu einer objectiven Erkenntniß wird; oder ein wirkliches Ding für uns iſt nur alsdann möglich, wenn in unſerer Vorſtellung etwas als ein Ding an ſich da iſt, aber dies iſt es nur in unſerer Vorſtellung; ob es nun abſolute da iſt, und wie es abſolute da iſt, das liegt nicht in der Vorſtellung ſelbſt; wir wiſſen nur, daß wir es uns ſo vorſtellen, und ſo vorſtellen müſſen, wie wir es vorſtellen, um es in der Vorſtellung zu haben, aber wir wiſſen nicht auf eben die Art, daß es an ſich ſo ſeyn muß. Wenn wir dieſes annehmen, ſo geſchieht es deswegen, weil ſonſt unſere ganze Erkenntniß eine bloße Illuſion wäre. Dies iſt nun freylich kein objectiver Grund, aber deswegen zu unſerer Ueberzeugung eben ſo hinlänglich, als ob er ganz objectiv wäre, und mit Kants objectiver Gültigkeit

läßt

läßt es ſich gar nicht vergleichen, indem dieſe nichts anders, als das bloße idem per idem iſt: nur in den Sinnen iſt Sinnenwahrheit möglich.

## pag. 346 — 349.

Anmerk. Die Beſtimmung des Nichts durch die Categorien iſt eine bloße Spielerey ohne Nutzen, daher wollen wir blos die Zweydeutigkeit bemerken, die bey dem Gebrauch der Ausdrücke Möglich und Unmöglich auch hier, wie ſonſten, angetroffen wird. „Intelligible Gegenſtände durch reine Categorien ohne „ſinnliches Schema ſind unmöglich, d. h. nicht ſinnlich darſtellbar; Gegenſtände einer nicht ſinnlichen „Anſchauung ſind weder möglich noch unmöglich, d. h. „ſie ſind nicht ſinnlich-darſtellbar, alſo nicht ſinnlich „möglich, alſo ſinnlich unmöglich, ihre nicht-Exiſtenz „iſt aber auch nicht ſinnlich darſtellbar, alſo nicht ſinnlich-möglich, alſo ihre Exiſtenz nicht ſinnlich-unmöglich.„ Dies heißt nun etwas ganz andres als das vorige. Ihre Exiſtenz iſt nicht ſinnlich-möglich, dies bedeutete dort, kann nicht wahrgenommen werden; ihre Exiſtenz iſt nicht ſinnlich-unmöglich, dies bedeutet hier, weil ihre Exiſtenz nicht wahrgenommen werden kann, aber auch ihre nicht-Exiſtenz nicht, ſo iſt zwar ihre Exiſtenz und ihre nicht-Exiſtenz ſinnlich-, aber nicht abſolute-unmöglich; allein abſolute Möglichkeit und Unmöglichkeit kann ja nie objective vorgeſtellt werden, iſt alſo für uns, wenn von Dingen die Rede iſt, nichts. „Ein leerer Begriff ohne Gegenſtand gehört nicht unter die Möglichkeiten, aber „auch nicht unter die Unmöglichkeiten;„ allein in dem Sinn, in welchem er nicht möglich iſt, iſt er doch wol

wol auch unmöglich. „Leerer Gegenſtand ohne Be„griff iſt der Möglichkeit entgegengeſetzt —„ iſt denn aber nicht auch leerer Gegenſtand eines Begriffs, und leere Anſchauung ohne Gegenſtand, und leerer Begriff ohne Gegenſtand, der Möglichkeit im Kantiſchen Sinn entgegengeſetzt? denn da iſt nichts möglich, als was wirklich erſcheinen kann, leere Begriffe aber, leere Gegenſtände, leere Anſchauungen können als ſolche nicht wirklich erſcheinen. Ob wol gründliche Philoſophie durch eine ſolche Sprachverwirrung gewinnt? Warum ſagt man nicht lieber, ohne allen Bezug auf Dinge, die ja doch immer nur Dinge in unſerer Vorſtellung ſind: Möglich in Abſicht auf unſer ganzes Erkenntnißvermögen iſt, was ſich denken und ſinnlich vorſtellen läßt, unmöglich das Gegentheil; möglich im Denken allein, was ſich allein denken läßt, unmöglich, was ſich allein nicht denken läßt; möglich in den Sinnen allein, was ſich in den Sinnen allein vorſtellen läßt, unmöglich wieder das Gegentheil. Was gewinnt man aber damit? Es iſt wieder nur Zergliederung unſerer Erkenntniß, die uns zwar nur lehrt, was unſere Erkenntniß enthält, aber doch auch nicht verbietet, das, was unſere Erkenntniß enthält, und ſo, wie ſie es enthält, für wahr an ſich anzunehmen.

---

# Transscendentale Logik.

## Zweyte Abtheilung.

## Transscendentale Dialectik.

### Einleitung.

I. Transscendentaler Schein. p. 349 — 355.

§. 206.

Schein ist nicht Wahrscheinlichkeit, denn Wahrscheinlichkeit ist nur unvollständige Erkenntniß der Wahrheit; Schein ist aber auch nicht Erscheinung, denn die Sinnen irren nicht, weil sie nicht urtheilen, Wahrheit aber und Irrthum, folglich auch der Schein, sind nur im Urtheile.

§. 207.

Keine Kraft der Natur kann von sich selbst von ihren Gesetzen abweichen, also auch der Verstand nicht; Erkenntniß, die den Verstandesgesetzen gemäß ist, ist Wahrheit; also ist auch im Verstande kein Irrthum möglich, ohne Einfluß einer andern Kraft, nemlich, da wir außer Verstand und Sinnlichkeit keine andere Erkenntnißquellen haben, — der Sinnlichkeit.

§. 208.

Schein innerhalb der Erfahrung ist empirisch, Schein über alle mögliche Erfahrung hinaus, transscendental — er besteht in dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes über die Grenzen der Erfahrung.

§. 209.

Die Grundsätze des reinen Verstandes haben nur einen empirischen, keinen transscendentalen Gebrauch, sie sind also nur innerhalb der Erfahrung gültig, immanent; Grundsätze, die uns gebieten, über diese Grenzen hinauszugehen, sind transscendent.

§. 210.

Diese Grundsätze spiegeln uns Dinge vor, zu denen wir doch nie gelangen können, sie täuschen uns also durch den Schein einer objectiven Gültigkeit, sie liegen aber in der Vernunft als Grundregeln ihres subjectiven Gebrauchs, daher ist dieser Schein unvermeidlich, ob er gleich entdeckt und also unschädlich gemacht werden kann, denn er ist natürlich.

§. 211.

Diesen unvermeidlichen Schein der Vernunft aufzudecken, und seinen Betrug zu verhindern, ist das Geschäfft der transscendentalen Dialectik.

* * *

Anmerk. Man hat immer angenommen, daß nur unsere Sinnenvorstellungen Schein seyn, hingegen die Vernunfterkenntniß Wahrheit enthalte; unser Philosoph kehrt es um, und sagt, Sinnen haben weder Irrthum noch Wahrheit, also auch keinen Schein, dieser findet nur im Verstandesurtheil statt, und auch hier nicht anders, als durch unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit, wodurch jener verleitet wird, von seinen Gesetzen abzuweichen, und entweder in der Verknüpfung der Erscheinungen selbst zu irren, oder über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinauszugehen, und Gegenstände

zu

zu erträumen, wo keine ſind. Dies letztere thut die Vernunft, indem ſie das, was ihr zur Verknüpfung gewiſſer Begriffe nothwendig iſt, für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt halten muß, folglich iſt nur in der Erfahrung Wahrheit möglich, und die eigentliche reine Vernunfterkenntniß iſt lauter Schein. Dies fällt nun freylich auf, wenn man gerade da, wo ſich zuletzt alle unſere Erkenntniß endigen muß, lauter Täuſchung und Blendwerk antrefſen, und die Vernunft, dieſe höchſte ja einzige Lehrmeiſterin des Menſchen, als eine elende Gauklerin betrachten ſoll; allein wir werden bald ſehen, daß es ſo gar böſe nicht gemeint iſt. Unſere Sinnen liefern den Stoff aller Erkenntniß, und der Verſtand bearbeitet ihn, und macht ihn durch ſein Denken zu einer objectiven Erkenntniß, d. h. zu einer Erkenntniß, die ſich auf wirkliche Gegenſtände, nicht auf bloße ſubjective Vorſtellungen bezieht, alſo wirkliche Dinge darſtellt. Nennt man nun eine ſolche Erkenntniß wahr, weil ſie etwas, das nicht nur als Vorſtellung, ſondern als Ding außer ihr erſcheint, darſtellt, ſo iſt es freylich gar wohl begreiflich, daß nur in einer ſolchen Verknüpfung der Sinnen und des Verſtandes, oder des objectiven Denkens, Wahrheit, d. i. eine ein Object darſtellende Erkenntniß, und außer ihr keine Wahrheit möglich iſt; aber eben ſo natürlich iſt es auch, daß das, was hier vorgeſtellt wird, wenn es gleich als ein Ding erſcheint, doch nur ein vorgeſtelltes und kein abſolutes Ding an ſich iſt; ſoll es nun dennoch nicht als Vorſtellung, ſondern als Ding erſcheinen, ſo muß das Erſcheinende, was eigentlich nur Vorſtellung iſt, auf ein Ding, das nicht Vorſtellung iſt, bezogen, oder als ein Ding an ſich gedacht werden; wenn wir es aber gleich ſo denken müſſen, ſo iſt es doch kein ſolches Ding, ſondern immer nur ein gedachtes, von uns vorgeſtelltes Ding, und die Bedin-

gungen, worauf das Denken eines ſolchen Dinges beruht, ſind Bedingungen nicht eines Dinges an ſich, ſondern nur des Denkens eines Dinges an ſich, hingegen ſcheint es ſo, und muß ſo ſcheinen, als ob wir das Ding ſelber vorſtellten, weil ſonſt das Erſcheinende blos als in uns und nicht als in einem Object gegründet vorgeſtellt würde. Mit einem Wort: Wenn uns etwas erſcheinen ſoll, ſo muß es nothwendig ſo gedacht werden, als ob es nicht blos Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich und außer unſerer Vorſtellung abſolute dawäre; aber es iſt deswegen doch kein wirkliches Ding an ſich, ſondern immer nur in unſerer Vorſtellung. Setzen wir alſo voraus, daß es dennoch ein Ding an ſich ſey und ſeyn müſſe, ſo iſt dies ein bloßer täuſchender Schein, ob es gleich wahr und nothwendig iſt, daß es als ein Ding an ſich uns erſcheint und erſcheinen muß. Nach dieſer Erklärung hat nun die Sache gar keine Schwierigkeit mehr, ſie hindert uns aber auch nicht, dieſen Schein der Wahrheit ſelber vorzuziehen, und jene Vorausſetzung zwar nicht in dem Sinn, als ob das von uns erkannte ſelbſten ein Ding an ſich wäre, aber doch in dem Sinn, daß ein ſolches abſolutes Ding dem Erkannten entſpreche, gelten zu laſſen. Nur im erſtern Verſtande iſt die Vorausſetzung Täuſchung, aber nicht im andern, ſie liegt aber auch nur in dieſem und nicht in jenem Sinn in unſerer Vernunft, denn nicht die numeriſche und abſolute Identität der von uns vorgeſtellten Dinge mit den Dingen an ſich, ſondern nur das Verhältniß, wornach Dinge an ſich unſerer Real-Erkenntniß entſprechen, poſtulirt die wohlverſtandene Vernunft.

## II. Reine Vernunft — Sitz des transscendentalen Scheins.

### A. Vernunft überhaupt. pag. 355 — 359.

§. 212.

Man hat Vernunft bisher in der Logik als das Vermögen, mittelbar zu schließen, erklärt; dadurch wird nun zwar ihr logischer Gebrauch eingesehen; da es aber auch einen realen Gebrauch derselben giebt, in welchem sie ein transscendentales Vermögen ist, so muß ein höherer Begriff, der beide Vermögen befaßt, für ihre Erklärung gesucht werden, da denn, so wie beym Verstande, der logische Gebrauch den Schlüssel zu dem transscendentalen Begriff an die Hand geben wird.

§. 213.

Dieser höhere Begriff ist dieser: sie ist, wie der Verstand das Vermögen der Regeln, eben so das Vermögen der Principien.

§. 214.

Gemeiniglich heißt jedes allgemeines Erkenntniß, das in einem Schluß als Obersatz, mithin als ein Princip gebraucht werden kann, ein Princip; es ist aber nur alsdann ein Princip, wenn es ein allgemeines Erkenntniß nach bloßen Begriffen, also seinem eigenen Ursprung nach ein Princip ist, jenes ist immer nicht an sich allgemein, also nur ein comparatives Princip.

§. 215.

Mithin ist Erkenntniß aus Principien eine Erkenntniß des Besondern im Allgemeinen durch Begriffe.

§. 216.

Die Grundsätze des Verstandes sind zwar allgemeine Sätze a priori, also mögliche Obersätze in einem Vernunftschluß, also Principien — ihrem möglichen Gebrauch, aber nicht ihrem Ursprung nach — denn sie sind keine synthetische Erkenntnisse aus bloßen Begriffen, und nur diese sind eigentliche Principien.

§. 217.

Wie nun die Natur der Dinge unter Principien stehen solle, ist zwar etwas sehr widersinniges; es mag aber seyn, wie es will, so ist doch Erkenntniß aus Principien (Vernunfterkenntniß) verschieden von bloßer Verstand. Kenntniß.

§. 218.

So wie nemlich der Verstand durch seine Regeln den Erscheinungen Einheit in einer möglichen Erfahrung giebt, so giebt die Vernunft den Verstandesbegriffen durch ihre Principien Einheit über alle mögliche Erfahrung, ist also von einer ganz andern Art als jene.

* * *

Anmerk. Abermalen eine ganz neue, noch nie gehörte Sprache, wir wollen sehen, was sie uns neues und merkwürdiges lehrt! Vernunft, als ein logisches und als ein transscendentales Vermögen, in ihrem logischen und realen Gebrauch — — man sollte beynahe denken, wir hätten mehrere — nicht Eine Vernunft, und doch ist dies alles weiter nichts, als eine vielleicht nicht gar wichtige Abstraction. Wir leiten eine Erkenntniß aus der Vernunft her, entweder blos nach ihrer Form, oder nach ihrem Inhalt; im erstern Fall ist die Erkenntniß nicht an sich selbst, sondern nur

nach

nach ihrer Verbindung vernünftig, oder aus der Vernunft entſprungen, im andern iſt ſie an ſich ſelbſt urſprünglich und abſolute vernünftig, oder aus der Vernunft ſelber erzeugt. Jenes iſt ihr logiſcher, dieſes ihr realer Gebrauch, nach welchem ſie ein transſcendentales Vermögen, d. h. ſelbſt die Quelle gewiſſer Begriffe und Grundſätze iſt. Der Begriff, der beides befaßt, ſowol das logiſche, als das transſcendentale Vermögen, Vernunft ſowol in der Verknüpfung, als in dem Inhalt einer Erkenntniß, iſt der eines Princips, oder des Allgemeinen, inſofern aus dem Begriff deſſelben das Beſondere erkannt werden kann, denn eine ſolche Erkenntniß iſt jedesmal eine Vernunfterkenntniß, nur der Form nach, wenn das Allgemeine nur comparativ-allgemein iſt (ein comparatives Princip), oder dem Inhalt und Urſprung nach, wenn es an ſich und ſchlechterdings allgemein, mithin aus der Vernunft ſelbſt entſprungen iſt (ein urſprüngliches Vernunftprincip). Was heißt nun dies alles in unſerer gewöhnlichen Sprache? Wir treffen in unſerer Erkenntniß etwas an, das wir Vernunft nennen; dieſes beſtehet darinnen, daß wir das Beſondere allezeit aus dem Allgemeinen ableiten, dies iſt Factum. Allgemeinheit alſo iſt die Form, oder das Weſen der Vernunft überhaupt; daher iſt alles vernünftig, was in einer Erkenntniß allgemein iſt, und inſofern es allgemein iſt, inſofern iſt es auch aus der Vernunft entſprungen, d. h. durch Vernunft iſt es erſt möglich. Allein dieſe Allgemeinheit kann blos auf unſer Denken und Erkennen gehen, es kann nur allgemein ſeyn in unſerm Vorſtellen, alsdann iſt es blos eine comparative Allgemeinheit, keine Allgemeinheit in der Sache ſelbſt, die wir erkennen, und ſo iſt denn zwar dieſe Art des Erkennens, aber nicht das Erkannte ſelbſt durch Vernunft möglich, d. h. es iſt blos allgemein und alſo vernünftig der Form, nicht der Materie

nach, nur für uns, in einer gewiſſen Rückſicht, nicht an ſich ſelbſt. Die Allgemeinheit kann ſich aber auch beziehen auf das Erkannte ſelbſt, nicht blos auf unſer Erkennen; alsdann iſt dieſe Allgemeinheit real, eine Allgemeinheit an ſich, nicht blos für uns, oder in gewiſſer Rückſicht, ſondern ſchlechthin, und alſo die Sache ſelbſt an ſich vernünftig, durch Vernunft möglich, mithin aus ihr entſprungen, denn ſonſt wäre ja die Allgemeinheit nicht reale Allgemeinheit an ſich, ſondern nur in Rückſicht auf das, worauf ſie ſich als auf ihren Sitz oder Urſprung bezöge. Da nun, wenn nicht blos von der Form, ſondern dem Inhalt einer Erkenntniß die Rede iſt, oder wenn wir unſer Erkennen nicht ſowol als bloße Function unſeres ſubjectiven Vermögens, ſondern vielmehr als Quelle einer realen Erkenntniß betrachten, der Verſtand zwar a priori, mithin allgemein, auf Dinge geht, und eine objective Bedeutung hat, aber nur auf Dinge in der Erſcheinung, nicht auf Dinge an ſich, indem durch unſer objectives Denken nur die Vorſtellung eines uns in den Sinnen gegebenen Dinges möglich iſt; ſo iſt es freylich ſehr natürlich, daß dieſe Allgemeinheit ſeiner Begriffe und Grundſätze, eben weil ſie nicht auf Dinge an ſich gehen, keine abſolute Allgemeinheit an ſich, ſondern nur eine comparative Allgemeinheit, mithin auch kein Product des realen, ſondern nur des logiſchen Vernunftgebrauchs iſt. Soll alſo eine abſolute Allgemeinheit, die ſich auf Dinge an ſich ſelbſt bezieht, ſtattfinden, ſo muß ſie allein durch Vernunft möglich ſeyn, denn nur ihre Begriffe und Grundſätze haben eine abſolute Allgemeinheit an ſich, und können und müſſen in ihrem realen Gebrauch auf Dinge an ſich gehen. Dies iſt nun alles unumſtößlich wahr und gewiß, denn es iſt wieder nur Analyſe unſeres Erkennens, und deſſen, was es enthält, mithin am Ende idem per idem, denn es ſagt weiter nichts als —

daß

daß wir keine Erſcheinung objective vorſtellen können, ohne ſie auf ein Ding, das dieſer Erſcheinung zum Object dient, zu beziehen, dieſe Beziehung aber iſt nicht möglich ohne den Begriff eines ſolchen Dinges, das in der Erſcheinung erſt realiſirt werden muß, ein ſolcher Begriff aber ſetzt den eines Dinges überhaupt, oder eines abſoluten Dinges voraus, ein Ding an ſich aber kann nicht ſinnlich, oder außer dem Begriff dargeſtellt werden, ſonſt wäre es kein Ding an ſich, ſondern immer nur eine Erſcheinung; mithin iſt zwar der Begriff eines Dinges an ſich nothwendig, um ein Ding als Object der Erſcheinung zu denken, und ein Ding muß als Object der Erſcheinung gedacht werden, um die Erſcheinung objective vorzuſtellen: Allein, deswegen iſt die Erſcheinung dennoch kein Ding an ſich, ſondern nur ein Ding in der Erſcheinung, ob ſie gleich, weil ſie ſo gedacht wird, ein Ding an ſich zu ſeyn ſcheint. Dies iſt es, was Kant mit ſeiner dreyfachen Erkenntnißquelle (Vernunft, Verſtand, und Sinnlichkeit), mit ihrem Verhältniß gegen einander, und mit der Wahrheit des Verſtandes in Verknüpfung mit den Sinnen, und endlich mit dem dialectiſchen Schein der reinen Vernunft ſagen will. Wir können alles zugeben, nur folgt nicht daraus, daß, da die Dinge an ſich, die wir denken, keine ſinnliche Realität, und alſo in unſerm wirklichen Erkennen gar keine Realität außer unſerm Denken haben, daß auch unſer Denken ſelbſt keine Realität hat, d. h. daß uns unſer Denken ſolcher Dinge, weil es gar nichts Willkührliches oder Erdichtetes, ſondern etwas Nothwendiges iſt, keinen hinlänglichen Grund giebt, nicht dieſe gedachte Dinge ſelbſt, denn dieſe ſind immer nur Gedanken, als Dinge an ſich anzuſehen, dies verlangt unſere wohlverſtandene Vernunft nicht, aber doch abſolute Dinge vorauszuſetzen, die unſerm Denken und den gedachten Dingen als Urbilder entſprechen.

B. Logischer Vernunftgebrauch. p. 359 — 361.

§. 219.

Der Vernunftschluß wird der unmittelbaren Erkenntniß entgegengesetzt, bey dieser ist zwar auch eine Schlußfolge, sie liegt aber in dem zum Grunde gelegten Urtheil so, daß es keiner dritten Vorstellung bedarf, bey jenem hingegen muß die Verknüpfung der Schlußfolge mit dem ersten Urtheil durch ein drittes geschehen.

§. 220.

In jedem Vernunftschlusse wird also zuerst eine Regel gedacht (major), unter die Bedingung der Regel wird hernach ein Erkenntniß subsumirt (minor), und endlich das Erkenntniß bestimmt durch das Prädicat der Regel.

§. 221.

Demnach sucht die Vernunft durch das Schließen Einheit der Verstandes-Erkenntniß zu bewirken, indem der Schlußsatz gefolgert wird aus einer Regel, die außer dem Object desselben auch für andere Gegenstände gilt.

* * *

Anmerk. Hierüber sind keine Erläuterungen nöthig, es ist der Satz, daß in einem jeden Vernunftschluß das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe, nicht durch Anschauungen, erkannt wird. Dieses nun giebt den Schlüssel zur Einsicht

C. des Gebrauchs der reinen Vernunft. pag. 362 — 366.

§. 222.

§. 222.

Vernunft in ihrem logischen Gebrauch fordert zwar Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien, aber nur für unsere Verstandes-Erkenntnisse, als ein subjectives Gesetz der Haushaltung desselben, nicht als ein objectivgültiges Gesetz.

§. 223.

Vernunft an sich in ihrem realen Gebrauch enthält a priori Begriffe und Grundsätze in sich, wodurch sie sich auf Gegenstände bezieht, und von ihnen selbst eine solche Einhelligkeit fordert; es fragt sich also, ob sie objective Gültigkeit gebe.

§. 224.

Nach ihrem formalen und logischen Verfahren in Vernunftschlüssen muß sie, wenn sie auf Gegenstände geht, sich auf den Verstand und dessen Urtheile, nicht aber auf die Gegenstände selbst und ihre Anschauung unmittelbar beziehen — Ihre Einheit ist also nicht Einheit möglicher Erfahrung.

§. 225.

Vernunft-Einheit im logischen Gebrauch ist möglich durch das Unbedingte der Erkenntniß, Vernunft-Einheit im realen Gebrauch ist möglich durch das Unbedingte im Object, und beruhet also auf dem Princip, mit dem Bedingten sey auch das Unbedingte gegeben.

§. 226.

Dieser Grundsatz ist synthetisch, denn das Bedingte bezieht sich nicht analytisch auf das Unbedingte.

§. 227.

§. 227.

Er geht aber zugleich über alle Erfahrung hinaus, weil alle Erfahrung bedingt iſt, und iſt deswegen mit allem, was daraus folgt, transſcendent.

§. 228.

Ob nun dieſes höchſte Vernunft-Princip blos eine ſubjective Maxime, oder ein objectivgültiger Grundſatz ſey, dies ſoll jetzt den Inhalt der transſcendentalen Dialectik ſelber ausmachen.

* * *

Anmerk. Nach den Bemerkungen, die wir über Litt. A. gemacht haben, können wir dieſe vorläufige Erläuterungen des reinen Vernunftgebrauchs leicht verſtehen, und die Frage über ihre objective Gültigkeit, ohne erſt die folgende Unterſuchung abzuwarten, zum voraus entſcheiden. Unſere Erkenntniß, als bloße Erkenntniß ohne Inhalt, iſt vernünftig, wenn ſie auf Schlüſſen beruht; ſie beruht auf Schlüſſen, wenn das Beſondere aus dem Allgemeinen fließt, und dieſes iſt möglich, wenn das Beſondere im Allgemeinen enthalten iſt. Dadurch aber wird für den Inhalt dieſer Erkenntniß noch nichts bewieſen, es gilt dies alles nur von unſerer Erkenntniß als unſerm ſubjectiven Eigenthum; hingegen folgt von ſelbſt daraus, daß unſere Erkenntniß, inſofern ſie einen Inhalt hat, und auf Objecte ſich bezieht, vernünftig iſt, wenn ſich das, was zur Form der Vernunft gehört, auf den Inhalt oder die Objecte ſelbſt bezieht. Form der Vernunft iſt abſolute Allgemeinheit, oder das Unbedingte, inſofern es alles Bedingte befaßt; mithin müſſen alle Gegenſtände unſerer Erkenntniß aus dem Unbedingten entſpringen; das Unbedingte ſelbſt aber kann nicht entſpringen, alſo auch kein Gegenſtand der wirklichen Erkenntniß ſeyn, folglich müſ-

müſſen wir zwar alle Gegenſtände der Erkenntniß auf Dinge an ſich beziehen, aber ſie ſind deswegen keine Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, Dinge an ſich ſcheinen ſie zu ſeyn, Erſcheinungen ſind ſie wirklich; dies iſt Kants dialectiſcher Schein; er iſt freylich unvermeidlich, wenn unſere Erkenntniß als eine objective Erkenntniß vernünftig ſeyn ſoll, aber die Vernunft erzeugt ihn nicht ſchlechterdings aus ſich ſelbſt, eben deswegen haben wir auch keinen Grund, ihn für bloßes Blendwerk zu halten, vielmehr iſt ſeine Realität eben ſo zuverläſſig für uns, als die Realität der Erſcheinungen, indem uns die Vernunft ſelber belehrt, daß dieſer Schein nur alsdann trügt, wenn er mißverſtanden wird, wenn die gedachten Dinge an ſich mit den erſcheinenden für eins gehalten, aber nicht, wenn ſie blos im Verhältniß gegen einander, und jene als Indicationen deſſen, was der Erſcheinung wirklich zum Grunde liegt, angeſehen werden.

## Transſcendentale Dialectik.

### Erſtes Buch.

### Von den Begriffen der reinen Vernunft.

pag. 366 — 368.

§. 229.

Verſtandesbegriffe ſind zwar a priori, ſie enthalten aber nichts, als die Einheit der Reflexion über Erſcheinungen, inſofern dieſe nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſeyn gehören ſollen, ſie werden alſo, da ſie Erkenntniß von Gegenſtänden erſt möglich machen, von keinen andern objectiven Begriffen geſchloſſen, haben aber eben deswegen auch nur in einer möglichen Erfahrung objective Gültigkeit.

Anmerk.

Anmerk. Was uns erscheint, das setzt, wenn es nicht blos subjective, als Vorstellung, sondern objective, als Ding, gelten soll, den Begriff eines Gegenstands, auf den es sich bezieht, voraus; dieser Begriff kann nicht erst aus der Erfahrung, oder der wirklichen Wahrnehmung der Erscheinung entsprungen seyn, denn durch ihn wird das Bewußtseyn der Erscheinung erst möglich, er geht also vor demselben und also vor aller Erfahrung vorher, aber nur als Begriff eines Gegenstandes in der Erfahrung, mithin kann er auch nur hier objective dargestellt werden, indem er etwas, das erscheint, objective ausdrückt; d. h. wir denken uns zwar a priori Dinge, etwas, das nicht blos Vorstellung uns ist, aber dies Denken kann nur durch die Sinnen realisirt werden; da nun aber das, was in den Sinnen ist, kein Ding an sich, sondern nur Erscheinung, Ding in unserer Vorstellung ist, so sind die Dinge, die wir uns denken, blos Dinge der Erscheinung, also doch nur Vorstellungen, mithin jederzeit bedingt.

---

§. 230.

Vernunftbegriffe hingegen, insofern sie das Unbedingte enthalten, begreifen zwar alle Erfahrung unter sich, gehen aber eben deswegen über alle Erfahrung hinaus, daher führt die Vernunft in ihren Schlüssen aus Erfahrung darauf, ob sie gleich nie ein Glied der empirischen Synthesis selber ausmachen. Haben sie objective Gültigkeit, so sind sie richtig geschlossen (conceptus ratiocinati), wo nicht, so sind sie erschlichen, durch einen Schein des Schließens; (conceptus ratiocinantes, vernünftelnd;) wie es nun aber sey, so nennen wir sie, zum Unterschied von den Categorien, transscendentale Ideen.

Anmerk.

Anmerk. Eine objective Vorſtellung iſt nur möglich durch den Begriff eines Dinges, als Objects derſelben (Verſtandesbegriff), dieſer aber ſetzt den eines Dinges an ſich voraus (Vernunftbegriff), denn ohne dieſen wäre jener nicht Begriff eines Dinges, ſondern nur einer ſubjectiven Vorſtellung; mithin enthält eine objective Vorſtellung den Verſtandesbegriff unmittelbar, hingegen zum Vernunftbegriff führt ſie erſt durch den Verſtandesbegriff, alſo durch einen Schluß. Daher, gehört er zwar zu allen objectiven Vorſtellungen, aber nicht als Theil derſelben, ſondern als ihr Princip. Er begreift alle mögliche objective Vorſtellungen unter ſich, aber eben deswegen wird er ſelber in keiner vollſtändig angetroffen. Läßt er ſich nun dennoch realiſiren, ſo iſt er richtig geſchloſſen, wo nicht, ſo iſt er — erſchlichen, d. h. eine jede objective, ſinnliche Vorſtellung entſpringt aus einem Vernunftbegriff, aber eben deswegen iſt dieſer ſelbſt keine objective ſinnliche Vorſtellung, und dieſer Urſprung hat nur den Schein, nicht die Wirklichkeit einer objectiven ſinnlichen Wahrheit. Das Ding an ſich iſt nur etwas in unſern Gedanken, mithin auch der Urſprung der Erſcheinung aus demſelben. Was aber nur in unſern Gedanken exiſtirt, das hat nie die Wahrheit, ſondern nur den Schein eines Dinges an ſich — — Auf dieſe Art könnten wir uns in der That noch lange im Zirkel herumdrehen, und niemand, wenn er uns einmal verſteht, wird uns dieſe Sätze leugnen wollen, aber ſich gewiß auch nicht überzeugen können, daß in dieſem Sinn Wahrheit mehr oder beſſer iſt, als Schein. Wenn wir uns etwas ſinnlich vorſtellen, ſo können wir freylich unſer Vorſtellen und das Vorgeſtellte von einander abſondern, und wenn wir nun in Gedanken unſer Vorſtellen aufheben, ſo bleibt doch noch das Vorgeſtellte übrig, hingegen wenn wir etwas blos denken, ohne ſinnliche Darſtellung, und wir heben unſer Den-

ken auf, ſo bleibt nun gar nichts mehr übrig; erinnern wir uns aber, daß im erſtern Fall das Vorgeſtellte am Ende doch nur Vorſtellung und nicht etwas an ſich iſt, ſo iſt dies, daß etwas nach Aufhebung unſerer Vorſtellung noch übrig bleibt, keine abſolute Wahrheit, ſondern bloßer Schein, eben ſo gut, als es Schein wäre, wenn wir nach Aufhebung des bloßen Denkens noch etwas übrig zu haben glaubten. Mithin reducirt ſich am Ende alles auf den Satz, daß unſere Erkenntniß zwar auf etwas an ſich hinweiſt, aber dies etwas in ſich nie ſelber begreift oder darſtellt, daß es alſo Blendwerk iſt, wenn wir das, was außer unſerer Erkenntniß liegt, oder zu liegen ſcheint, für das etwas an ſich ſelbſt anſehen; aber daraus folgt noch lange nicht, daß jenes Hinweiſen, recht verſtanden, gleichfalls Blendwerk iſt.

## Erſter Abſchnitt.

### Ideen überhaupt. pag. 368 — 377.

§. 231.

Ideen, als Urbilder der Dinge ſelbſt, ſind keine bloße Hirngeſpenſte, ſondern reale Vernunftbegriffe.

§. 232.

Im Sittlichen, wo Vernunft wahre Cauſalität hat, haben ſie objective Realität, ob ſie gleich nie ganz erreicht werden mögen.

§. 233.

Aber auch im ſpeculativen Felde — in Anſehung der Natur ſelber, iſt alles nur nach Ideen möglich, und aus Ideen entſprungen, obgleich nie congruirend mit denſelben gegeben.

§. 234.

§. 234.

Eben deswegen iſt es nothwendig, dieſe Ideen und die darauf gebaute Grundſätze, ihren Werth und ihre wahre Beſtimmung kennen zu lernen, damit wir uns nicht in Einbildungen verliehren.

* * *

Anmerk. Dieſer Abſchnitt verdient recht oft geleſen zu werden, er iſt vortrefflich, und auch ſo deutlich, daß er keiner Erläuterung bedarf. Nur dies eine iſt beym erſten Anblick auffallend, daß Natur eben ſowol als Sittlichkeit aus Ideen entſprungen und nur nach Ideen möglich ſeyn ſoll, und daß ſie doch nur hier, nicht aber auch dort objective Realität haben. Allein dies will weiter nichts ſagen, als: Ideen ſind zwar Objecte des Willens, und müſſen es ſeyn, denn ſie beſtimmen den Willen und machen Freyheit möglich, hingegen ſind ſie keine Objecte der Erkenntniß, ſondern nur Principien derſelben, inſofern ſie auf Objecte geht. In beiden Fällen iſt die Idee mehr nicht als Idee, kein Ding an ſich, ſondern nur der Gedanke eines Dinges an ſich. Wenn aber blos vom Wollen die Rede iſt, ſo iſt dieſes durch bloßes Denken möglich, weil es doch ſelber nur Vorſtellung iſt; iſt aber von Dingen die Rede, ſo ſind dieſe nicht an ſich, ſondern nur in unſerer Vorſtellung durch Denken möglich. Mithin hat dort der Vernunftbegriff objective Realität, und hier nicht, weil dort die objective Realität etwas ganz andres iſt, als hier. Nur Vorſtellung eines Dinges an ſich (des abſolut-Guten) kann Object des Willens ſeyn, nicht das Ding ſelbſt, ſonſt iſt es nicht mein Wollen, hingegen Vorſtellung eines Dinges an ſich kann nicht Object der Erkenntniß ſeyn, ſonſt iſt es nicht Vorſtellung, ſondern das Ding ſelbſt. Kurz, objective Er-

kenntniß verlangt nicht bloße Vorstellungen, sondern Dinge — Dinge an sich aber sind bloße Vorstellungen, bloße Gedanken, daher keine Gegenstände der Erkenntniß. Wille hingegen verlangt nicht Dinge, sondern Vorstellungen, bloße Gedanken, daher sind Dinge an sich Gegenstände des Willens (insofern sie bloße Gedanken sind).

## Zweyter Abschnitt.

### Transscendentale Ideen. pag. 377 — 389.

§. 235.

Die Form der Urtheile, in einen Begriff der Synthesis der Anschauung verwandelt, bringt die Categorien hervor; eben so wird die Form der Vernunftschlüsse, nach Maßgabe der Categorien auf die synthetische Einheit der Anschauung angewandt, den Ursprung reiner Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) enthalten.

§. 236.

Function der Vernunft bey ihren Schlüssen ist Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, dieser Allgemeinheit nach Begriffen (Universalitas) entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diese ist jederzeit das Unbedingte. Mithin ist der reine Vernunftbegriff der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält. Es ist aber hier nicht von einem comparativ-, sondern absolut-Unbedingten die Rede.

§. 237.

§. 237.

So viel Arten des Verhältnisses es giebt, so viel Arten der Vernunftschlüsse, so vielerley reine Vernunftbegriffe; also: 1) ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subject — ein Subject, das nicht mehr Prädicat ist; 2) — der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe — Voraussetzung, die nichts mehr voraussetzt; 3) — der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System — vollendetes Aggregat der Glieder einer Eintheilung.

§. 238.

Diese absolute Totalität schreibt die Vernunft ihrer Natur nach vor, die Vernunftbegriffe sind also nothwendig. Dadurch soll die synthetische Einheit der Verstandesbegriffe bis zum schlechthin-Unbedingten hinausgeführt werden, daher ist ihr objectiver Gebrauch jederzeit transscendent, es kann ihnen kein Gegenstand in der Erfahrung congruent gegeben werden, sie sind also im speculativen Gebrauch der Vernunft, wo keine Annäherung stattfindet, nur Ideen, die keine Erkenntniß möglich machen; da im Gegentheil, wo von Handlungen die Rede ist, sie die unentbehrlichen Bedingungen des practischen Gebrauchs der Vernunft sind.

§. 239.

Dennoch aber sind sie zur durchgängigen Einheit des Verstandes nothwendig.

§. 240.

Anders aber verhält sich die Vernunft in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen, und anders in der absteigenden; denn wenn etwas

als bedingt gegeben iſt, ſo muß die Vernunft abſolute Totalität der Bedingungen vorausſetzen; wird hingegen etwas als Bedingung gegeben, ſo iſt es ihr gleichgültig, wie weit die Reihe des Bedingten herabgeht.

* * *

**Anmerk.** Hier iſt alles ungemein leicht und deutlich, die Ableitung der Vernunftbegriffe iſt ſcharfſinnig, ihre Claſſification richtig, und die Erklärung ihres Inhalts und Werths keinem Zweifel unterworfen. Auch dieſes iſt ganz klar, daß dieſe Begriffe ſchlechterdings nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn können, ſondern vor aller Erfahrung als ihre Principien vorher, und über alle Erfahrung hinausgehen, daher können ſie in keiner Erfahrung jemals realiſirt, mithin nie objective dargeſtellt werden. Allein daraus folgt nun gar nicht, daß unſer Erkenntnißvermögen ſelbſt unabhängig und allein ſie in ſich enthalte, und in aller Beziehung a priori hergebe; daß alſo die Vorausſetzung von etwas, das ihnen als Urding entſpricht, und durch ſie angezeigt und ausgedrückt wird, verwerflich ſey. Es kann ein abſolut-Unbedingtes daſeyn, das der Grund iſt, warum wir ein Unbedingtes in Gedanken haben, und da wir es wirklich in Gedanken haben und haben müſſen, ſo ſehen wir dies als eine Indication an, daß auch ein abſolut-Unbedingtes wirklich da iſt, weil wir ſonſt gezwungen wären, unſere ganze Erkenntniß für leere Täuſchung zu halten.

## Dritter Abschnitt.

## System der transscendentalen Ideen.

pag. 390 — 396.

§. 241.

Die transscendentalen Ideen haben es mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun; alle Vorstellungen haben eine dreyfache Beziehung: 1) aufs Subject, 2) auf Objecte als Erscheinungen, 3) als Gegenstände des Denkens überhaupt; es muß also drey Arten von dialectischen Schlüssen geben, wovon die erste zur unbedingten Einheit des denkenden Subjects, die andere zur absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, und die dritte zur absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt führt.

§. 242.

Dennoch giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Psychologie, Cosmologie und Theologie an die Hand, wozu auch nicht einmal der Entwurf von dem Verstande herrührt.

§. 243.

Was für Modi unter diesen drey Titeln stehen, wie sie selbst zusammenhängen, und wie die Vernunft blos durch den synthetischen Gebrauch ihrer Functionen im Schließen auf diese Begriffe komme, dies wird in der Folge deutlich werden; inzwischen ist es an dieser subjectiven Ableitung genug. Eine objective Deduction ist nicht möglich, weil den Vernunftbegriffen als Ideen kein Object congruent kann gegeben werden.

§. 244.

Wir beschließen also dieses Hauptstück mit der Bemerkung, daß reine Vernunft nur auf der Seite der Bedingungen, nicht des Bedingten, absolute Totalität fordere; mithin ist nur der Begriff der absoluten Totalität des Regressus, nicht des Progressus, eine transscendentale Idee.

* * *

Anmerk. Dieser Abschnitt enthält eben das, was uns der vorige schon gelehrt hat, nur auf eine bestimmtere Art; wir gehen also, ohne weitere Bemerkungen, zur folgenden Abhandlung fort.

## Zweytes Buch.

## Von den dialectischen Schlüssen.

pag. 396 — 398.

§. 245.

Vom Object einer Idee haben wir wol einen problematischen Begriff, aber keine Kenntniß, hingegen werden wir doch durch einen nothwendigen Vernunftschluß darauf geleitet; es gibt also Vernunftschlüsse, die keine empirische Prämissen enthalten, und wo wir von etwas, das wir nicht kennen, auf etwas andres schließen, wovon wir doch auch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwol durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität beylegen.

§. 246.

Dergleichen Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selber, giebt es drey Classen.

§. 247.

§. 247.

In der ersten Classe schließe ich vom transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, das ich doch gar nicht kenne — (transscendentaler Paralogismus).

§. 248.

In der zweyten Classe schließe ich daraus, daß ich jederzeit von der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung auf der einen Seite einen widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegengesetzten Einheit, wovon ich doch auch keinen Begriff habe (Antinomie der reinen Vernunft).

§. 249.

In der dritten Classe schließe ich von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt; d. i. von Dingen, die ich nach ihrem transscendentalen Begriff gar nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich noch weniger kenne (Ideal der reinen Vernunft).

* * *

Anmerk. Hier legt uns unser Philosoph den Grundriß zu einem Gebäude vor, das bey allem Schein der Haltbarkeit vielleicht doch nur in der Luft schwebt. Seinen Scharfsinn und seine systematische Genauigkeit müssen wir in der That bewundern, hingegen darf uns dies doch nicht blenden oder abhalten, den wahren Ge-

halt dieſer dialectiſchen Schlüſſe aufs ſorgfältigſte zu prüfen. Vorläufig bemerken wir hier nur dies eine. Weil wir alles, was wir außer uns vorſtellen, auf ein Object beziehen müſſen, und dieſe Beziehung auf ein Object das Denken oder den Begriff eines abſoluten Dinges vorausſetzt, ſo ſehen wir das, was doch nur Erſcheinung iſt, für ein Ding an ſich an, und glauben nun den Begriff eines abſoluten Dinges realiſirt zu haben, wir legen alſo durch einen unvermeidlichen Vernunftſchluß dem, was wir blos denken und ſo denken, daß es nie ſo ſinnlich dargeſtellt werden kann, objective d. i. ſinnliche Realität bey. Dies ſind Kants dialectiſche Schlüſſe. Da hat er nun Recht, wenn er ſagt, daß dieſe Schlüſſe in dieſem Verſtande keine objective Realität, ſondern blos eine ſubjective Nothwendigkeit haben, die blos den Schein einer objectiven Realität unvermeidlich von ſich giebt. Allein dieſen Schein deckt uns unſere Vernunft ſogleich ſelber auf, und ob wir gleich nicht aufhören können, die Sachen ſo anzuſehen, ſo wiſſen wir doch, daß ſie an ſich nicht ſo ſind, und nun ſchließen wir eben daraus, daß uns dieſer Schein nothwendig iſt, auf eine andere für uns viel wichtigere Realität deſſelben. Wir ſehen es nämlich wol ein, daß die Dinge, die wir uns vorſtellen, keine Dinge an ſich, ſondern blos vorgeſtellte Dinge ſind; aber weil ſie uns Dinge an ſich zu ſeyn ſcheinen, dadurch daß wir ſie als Dinge an ſich denken, oder von Dingen an ſich in Gedanken ableiten müſſen, ſo nehmen wir wirklich etwas an, was an ſich dieſem Denken entſpricht, ob wir es gleich nie darſtellen können, und verlaſſen uns auf alles das, was aus dieſer Vorausſetzung folgt, mit vollkommener Zuverſicht. Dadurch bekommt jener Schein wahre abſolute Realität, unſere Gedanken ſind nun nicht die Dinge ſelbſt, aber doch gleichſam Copien und Ausflüſſe

flüſſe derſelben, mithin iſt jener Schein ein richtig leitender Schein, da er außerdem völlig irre führte, und unſere ganze Erkenntniß zu einem elenden Gaukelſpiel machte. Freylich können wir dieſe Vorausſetzung nicht verſinnlichen, aber noch viel weniger kann ſie jemand ſo, wie wir ſie machen, mit Grund verwerfen, vielmehr hört gerade hier alles Beweiſen auf, weil hier alle Beweiſe erſt ihre Möglichkeit erlangen. Wenn alſo Kant den Vernunftbegriffen alle Möglichkeit einer objectiven Realität, d. h. alle ſinnliche Darſtellbarkeit abſpricht, ſo iſt dies ganz wahr, nur daß ihnen gewiß noch niemand eine ſolche objective Realität jemals hat beylegen wollen — denn es iſt dies weiter nichts als der Satz: was wir als ein Ding an ſich, mithin als uns nicht gegeben vorſtellen, alſo blos denken, das denken wir blos, und ſtellen es nie als uns gegeben vor. Wenn er nun aber daraus den Schluß macht, daß dies Denken gar keine Realität habe, weil nur das, was uns gegeben werden kann, Realität für uns hat, und dieſer Schluß ſoll mehr ſagen, als das vorhergehende, (außer dem aber wäre er ein nicht gar rühmliches idem per idem,) ſo iſt er in der That erſchlichen. Denn wenn gleich unſer Denken keine für uns darſtellbare Realität hat, ſo kann es doch eine Realität inſofern haben, daß ihm wirklich etwas an ſich entſpricht, und dieſe Realität vorauszuſetzen, können Gründe daſeyn, wenn gleich dieſe Gründe nicht von dem, was gedacht wird, ſondern vom Denken ſelber hergenommen ſind.

## Erstes Hauptstück.

Von den

## Paralogismen der reinen Vernunft.

pag. 399 — 413.

§. 250.

Logischer Paralogismus ist ein der Form nach falscher Schluß, der Inhalt mag seyn, was da will; transscendentaler Paralogismus ist ein der Form nach falscher Schluß aus einem transscendentalen Grunde.

§. 251.

Der Begriff, oder das Urtheil, Ich denke, ist das Vehiculum aller auch der transscendentalen Begriffe, mithin selbst transscendental; so rein er aber auch von allem Empirischen ist, so dient er doch, zweyerley Gegenstände zu unterscheiden: — ich als denkend bin ein Gegenstand des innern Sinnes, Seele; Gegenstände des äußern Sinnes sind Körper.

§. 252.

Ich als denkend Wesen, ist also Gegenstand der Psychologie, die rational ist, wenn ihr Inhalt ganz hergeleitet wird aus dem bloßen Ich denke, als bloßer Apperception, oder Wahrnehmung überhaupt, ohne alle empirische Bestimmung derselben.

§. 253.

Dieser transscendentale Begriff, dieser Gedanke, auf einen Gegenstand (Mich selbst) bezogen, kann nur transscendentale Prädicate enthalten, denn das mindeste empirische Prädicat würde die rationale Reinigkeit verderben.

§. 254.

§. 254.

Nach dem Leitfaden der Categorien entsteht folgende Topic der rationalen Seelenlehre: die Seele ist 1) Substanz, 2) ihrer Realität nach einfach, 3) den verschiedenen Zeiten nach numerisch-identisch, 4) im Verhältniß zu möglichen Gegenständen im Raum; hieraus fließt alles, was zur rationalen Psychologie gehört.

§. 255.

Allein diese ganze Seelenlehre wird nur durch Paralogismos, mithin fälschlich, für eine Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur eines denkenden Wesens gehalten. Sie ist zwar transscendental, aber ohne objective Gültigkeit, die sie nur zu haben scheint.

§. 256.

Zum Grunde derselben liegt immer die für sich an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, Ich denke, die nichts Empirisches beygemischt haben darf, die alle Begriffe als bloßes Bewußtseyn begleitet, die nicht Erkenntniß eines Objects, sondern nur Form aller Erkenntniß ist.

§. 257.

Diese Bedingung, unter der wir allein denken können, wird zuerst auf alle denkende Wesen übergetragen, weil wir sie allein unter dieser Bedingung denken können, und nun als objective Bestimmung derselben nach dem Leitfaden der Categorien, die sie stets begleitet, gedacht.

§. 258.

Da sie aber nur die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und das transscendentale Subject der Gedanken vorstellt, so können auch die Schlüsse, die daraus gezogen werden, nur einen transscendentalen Gebrauch

der

der Categorien enthalten. Das Ich denke ist das bloße ursprüngliche Selbstbewußtseyn im Denken; wenn es also durch die Categorien gedacht wird, so sind diese blos Modi jenes Selbstbewußtseyns, mithin nur logische Functionen, die das Ich noch nicht als Gegenstand zu erkennen geben; folglich ist alle vermeintliche objective Realität dieser Schlüsse nur ein blendender Schein, der durch die nun folgende Critik des oben aufgestellten Grundrisses der reinen Seelenlehre zwar aufgedeckt, aber nicht vertrieben werden kann.

§. 259.

In allem Denken bin Ich zwar immer nothwendigerweise das Subject, nicht Prädicat — ein identischer Satz — der aber mich nicht als Object, als Substanz ausdrückt, als wozu data gehören, die im bloßen Denken gar nicht angetroffen werden.

§. 260.

Das Ich der Apperception ist stets ein Singular, der in keine Vielheit aufgelöst werden kann, aber diese Einfachheit ist blos logisch, und der Grundsatz analytisch, nicht synthetisch, so daß das Ich eine einfache Substanz wäre in der Anschauung.

§. 261.

Das Ich der Apperception ist jederzeit identisch, aber diese Identität liegt blos analytisch in dem Satz: ich denke; nicht synthetisch, so daß sie in der Anschauung gegeben wäre.

§. 262.

Ich im Verhältniß auf andere Dinge — ist gleichfalls ein blos analytischer Satz, indem

ich

ich noch nicht weiß, ob dies abgesonderte Selbstbewußtseyn ohne Dinge außer mir möglich — objective möglich sey.

§. 263.

Demnach wird in jener vermeintlichen Seelenlehre blos das Ich denke analysirt, und die logische Erörterung des Denkens für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.

§. 264.

Diese Verwechselung gründet sich auf folgenden Paralogismus: Was nicht anders, denn als Subject, gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, nun kann ein denkendes Wesen als denkendes Wesen u. s. w. also u. s. w. Im Obersatz wird von Dingen, im Untersatz blos vom Denken ohne alles Object geredet (Sophisma Figurae Dictionis).

§. 265.

Die Auflösung dieses Paralogismi wird bestätigt durch die obige allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze des reinen Verstandes, und durch den Abschnitt von den Noumenen. Da wurde gezeigt, daß der Begriff eines Subjects, das nicht Prädicat ist, keine objective Realität hat, sondern daß erst eine beharrliche Anschauung zum Grunde gelegt werden muß; nun haben wir in der innern Anschauung nichts beharrliches, mithin fällt die objective Realität des Ich, mit seiner Einfachheit, hinweg, die eine blos logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseyns im Denken ist, das Subject mag zusammengesetzt seyn oder nicht.

Anmerk. Wir haben bisher unsere Auszüge aus diesem Abschnitt ununterbrochen fortgesetzt, weil der Zusammenhang es so forderte; nun aber wollen wir doch einmal stehen bleiben und zurückschauen, um das, was hinter uns ist, nach seinem wahren Gehalt richtig zu beurtheilen. Ich gestehe es aber gern, daß ich hierbey in nicht geringer Verlegenheit bin; nicht als ob die Sache so dunkel wäre, daß wir, wie es hier leicht geschehen kann, kaum recht wüßten, wo wir uns befinden, denn ich glaube, es ist diesmal alles hell; auch nicht deswegen, weil uns etwa durch diese Critik auf einmal alles entrissen worden wäre, was wir bisher von der Seele zu wissen glaubten, denn wenn es nur Blendwerk war, so soll uns der Verlust nicht schmerzen; sondern gerade darüber, daß uns, aller großen Prätensionen ungeachtet, so viel ich einsehen kann, doch nichts von unserm wahren Besitz, gar nichts genommen worden ist, weil wir das nie zu besitzen glaubten, was hier als ein bloßer Scheinbesitz vorgestellt wird. Diese Behauptung wird sich von selbst rechtfertigen, wenn wir das, was unser Philosoph so weitläufig und tiefsinnig vorträgt, kurz zusammenfassen, und in einer gewöhnlichern Sprache ausdrücken. Alle unsere Begriffe und Vorstellungen, sagt unser Philosoph, sind und werden nur dadurch unsere Vorstellungen und Begriffe, daß wir sie denken; dieses Selbstbewußtseyn also geht noch vor allem wirklichen Denken her, und begleitet es beständig als die ursprüngliche Bedingung desselben, daher bezeichnet es uns als das Subject alles Denkens, das kein Prädicat mehr ist, und stellt unser Ich, weil es schlechterdings keinen Inhalt hat, in allem Denken vorkommt, und uns von andern Vorstellungen unterscheidet, als ein einfaches identisches und von andern Dingen abgesondertes für sich bestehendes Wesen vor. Wir glauben also unser eigenes reines Selbst als den-

kende

kende Subſtanz und hiemit die Natur aller denkenden Weſen a priori zu erkennen; allein dies iſt nur Schein und täuſchendes Blendwerk, indem wir etwas, was kein Ding, ſondern ein bloßer Gedanke iſt, und alſo auch bloße Gedanken zu ſeinen Prädicaten hat, für ein Ding anſehen, und daher auch das, was ihm blos in unſerm Denken zukommt, ſynthetiſch, d. h. außer unſerm bloßen Denken damit verknüpfen. Das Selbſtbewußtſeyn, als das Thema der reinen Seelenlehre, muß völlig rein und a priori, ohne alle empiriſche Beymiſchung eines Mannigfaltigen der Anſchauung ſeyn, denn ſonſt iſt das, was daraus hergeleitet wird, bloße Beſchreibung unſeres Ichs in der Erfahrung, wie es uns erſcheint, und alſo nicht das Ich an ſich vorgeſtellt; da können wir denn wol ſagen, wie wir uns ſelbſt gegeben ſind, aber nicht, was wir außer dieſer unſerer Vorſtellung an uns ſelber ſind. Gehen wir nun aber über alle Erfahrung hinaus, nehmen wir alles Empiriſche, alles Mannigfaltige der Anſchauung aus unſerm Selbſtbewußtſeyn hinweg, ſo bleibt uns zwar ein einfaches Ich, das denkt, als die urſprüngliche Bedingung alles Denkens übrig, und weil dieſes Ich alles denkt, ſo iſt es das abſolute Subject alles Denkens, in allem Denken eins, und von allem, was gedacht wird, verſchieden; allein dies alles iſt eben deswegen, weil alles Mannigfaltige der Anſchauung hinweggenommen iſt, ohne allen objectiven Inhalt, ein bloßes Denken, ohne alle mögliche oder wirkliche Realität, die ſtets eine Darſtellung außer dem Denken in den Sinnen fordert, und eben deswegen mit dem Selbſtbewußtſeyn a priori nicht beſtehen kann. Mit einem Wort, das Ich mit allen ſeinen Prädicaten kann als reines urſprüngliches Selbſtbewußtſeyn nicht in den Sinnen vorgeſtellt werden, denn da wäre es ja nicht mehr das reine urſprüngliche Ich, ſondern ſetzte es immer ſchon

vor-

voraus, es kann aber auch nicht an ſich angeſchaut werden, denn wir haben keine andere als ſinnliche Anſchauung, und was nicht in dieſer gegeben werden kann, das iſt entweder gar nichts für uns, oder ein bloßer Gedanke, über den wir nie zu einem darſtellbaren Object des Begriffs hinauskommen können. Mithin ſind wir uns ſelbſt, inſofern wir uns anzuſchauen vermögen, eine bloße Erſcheinung, ein bloßes Sinnending; inſofern wir uns aber als ein Ding an ſich anſehen, ein bloßer Gedanke, und außer demſelben völlig unbekannt, ein transſcendentales x; d. h. unſere Selbſterkenntniß hat nur Wirklichkeit oder Realität in unſerer Vorſtellung, um aber dieſe zu haben, muß ſie über die Vorſtellung ſelber hinaus, auf ein Daſeyn an ſich hinweiſen; weil ſie aber ein ſolches Daſeyn gar nicht beſtimmen kann, indem jede Beſtimmung die abſolute Einheit aufheben, und das Daſeyn an ſich zur Erſcheinung machen würde, ſo iſt ſie auch auf dieſer Seite betrachtet lauter Schein.

Dies wäre nun kürzlich die ſo wichtige Critik der reinen rationalen Seelenlehre, die ſich jetzt in den einigen Satz auflöst: Das Ich, das in allem unſerm Denken vorkommt und es zu unſerm Denken macht, mithin in demſelben vorkommen muß, iſt kein wahres wirkliches Ding, ob es gleich ein ſolches zu ſeyn ſcheint, denn es iſt weder ein Sinnending, noch ein Ding an ſich, ſondern ein bloßes Verſtandesweſen, ein bloßer Gedanke. Hat man ſich denn aber wol jemals durch dieſen Schein täuſchen laſſen, hat ſich wol irgend jemand, wenn er anders im Denken auch nur ein wenig geübt war, bisher eingebildet, das Ich in unſerm Selbſtbewußtſeyn an ſich und zunächſt für etwas anders, als für ein bloßes Gedankending nehmen zu dürfen? In der That, das wiſſen wir wol, daß wir uns ſelbſt nicht anders, als durch unſer eigenes Vorſtellen und demſelben gemäß erken-

erkennen; aber weil nun in allem unſerm wirklichen Selbſtbewußtſeyn ein urſprüngliches reines Ich als ein einfaches abſolutes und identiſches Subject liegt, und was in unſerer Erkenntniß liegt, kein leeres Schattenſpiel ſeyn kann, ſo nehmen wir an, daß etwas wirklich da iſt, das dieſem gedachten Ich als ſein abſolutes Urbild entſpricht. Dieſes wahre Ich, als Urding, identificiren wir gar nicht mit dem gedachten Ich, wir wollen es uns auch nicht wirklich darſtellen, indem wir dadurch doch nichts gewinnen würden, und immer nur ein vorgeſtelltes, gleichſam abgeleitetes, und kein abſolutes Urding hätten; aber wir ſetzen es dem gedachten Ich, daß ich ſo ſage, gegen über, und nehmen an, daß es durch daſſelbe und durch ſeine Prädicate für unſere Bedürfniſſe hinlänglich ausgedrückt ſey. Hierüber einen andern Beweis zu fordern, als die Indication unſerer Erkenntniß ſelber, wäre thörigt, und dieſen Beweis nicht gelten zu laſſen, weil er nicht ſinnlich realiſirt werden kann, dies würde alles wahre Beweiſen völlig aufheben. Kann alſo gleich der Sceptiker immer noch ſagen: das wahre Ich, als Urding, iſt uns als wirklicher Gegenſtand der Erkenntniß unbekandt, und wir haben immer nur ein gedachtes Ich in unſerm Selbſtbewußtſeyn, daher gelten auch alle ſeine Prädicate nur als unſere Gedanken, und wir wiſſen nicht, ob außer dieſem Denken noch etwas an ſich, ein ſolches abſolutes Ich, als Urding da iſt, und was es iſt — ſo muß er alsdann zugleich ſagen, daß alles unſer Denken eine leere Lüge ſey, und kann uns, die wir unſerm Denken dieſen nie zu erweiſenden Schimpf nicht anthun mögen, weder tadeln, noch widerlegen. Vor dem Richterſtuhl der Vernunft werden wir jederzeit gewinnen, und wenn wir gleich durch unſere Vorausſetzung unſere Erkenntniß ſinnlich nicht erweitern, ſo erweitern wir ſie doch unſern Bedürfniſſen gemäß, und

haben nun einen festen Boden, um mit Freyheit und wahrer eigener Selbstthätigkeit zu handeln, und mit vollkommener Zuversicht zu hoffen. Hiemit stimmt denn auch zuletzt unser Philosoph gleichfalls überein. Wenn wir also recht billig seyn wollen, so können wir sagen, daß er in einer neuen Sprache und mit der Mine eines alles alte zerstöhrenden Reformators uns das lehrt, was wir vorhin schon wußten, und uns nie anders vorgestellt haben; nemlich, daß wir uns zwar als absolute Dinge denken müssen, als solche aber auf keine Art sinnlich darstellen oder realisiren können, weil dies ein Widerspruch wäre. Setzen wir hingegen voraus, daß unser Denken absolute Wahrheit enthält, so setzen wir zugleich auch voraus, daß demselben etwas an sich, daß also auch unserm Ich in unserm Selbstbewußtseyn ein wahres absolutes Ich als Urding entspricht. Nun nöthigt uns freylich in der bloßen Speculation nichts zu jener Voraussetzung, weil jene als Speculation auch ohne diese letztere fortgeht, und nur beym Handeln und Hoffen ist sie nothwendig. Dadurch aber bekommt sie dennoch wenigstens keine absolute Realität; denn warum sollte das, was in practischer Absicht nothwendig ist, an sich nothwendig seyn? Wir müssen also doch immer erst mit dem Grundsatz anfangen, daß uns unsere wohlverstandene Erkenntniß nicht irre führt, und den, der dieses nicht annimmt, einem ewigen Scepticismus überlassen.

---

## Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

pag. 413 — 415.

§. 266.

Der Mendelssohnsche Beweis, daß die Seele als einfach nicht nur nicht zertheilt werden, sondern überhaupt nicht aufhören könne zu seyn, weil sie in einem Augenblick in nichts verwandelt werden müßte; dieser Beweis ist deswegen ungültig, weil eine einfache Substanz zwar nicht als extensive, aber doch als intensive Größe allmählig, mithin in der Zeit verschwinden kann.

* * *

Anmerk. Es ist kein Zweifel, daß ein einfaches Ding in Ansehung seiner Realität allmählig abnehmen kann; aber es ist unmöglich, daß es durch dieses allmählige Abnehmen in ein völliges Nichts übergehe. Die Vernichtung selbst, oder das völlige Verschwinden, müßte doch immer in einem untheilbaren Augenblick geschehen, denn sonst wäre immer noch Realität, immer noch Substanz da. Vernichtung in der Zeit hebt sich selber auf, denn dieser Gedanke drückt weiter nichts aus, als eine beständige unendliche Annäherung zum Nichts, welches Nichts aber eben deswegen, weil die Annäherung ins Unendliche geht, nie erreicht werden kann. Mithin ist die Mendelssohnsche Argumentation immer noch so richtig und zuverlässig, als vorher. Freylich beweist sie weiter nichts, als daß die beiden Begriffe, einfach seyn und aufhören in der Zeit, einander fliehen; daß nun aber ein einfaches Ding absolute daseyn müsse, daß es schlechterdings nicht aufhören könne, dies folgt nicht daraus, und sollte auch nach Mendelssohns Absicht nicht daraus folgen: nur das Aufhören, das wir

kennen, Zertheilung nemlich und allmählige Vernichtung, ſind keine mögliche Prädicate des Einfachen, obgleich demſelben Vernichtung in einem Augenblick gar wohl zukommen kann. „Was haben wir nun aber da„mit gewonnen? Auf dieſe Art iſt ja die Beharrlich„keit des Einfachen eine bloße logiſche Möglichkeit, die „der Rationaliſt mit gar nichts realiſiren kann; wenn „es ihm alſo erlaubt iſt, ſolche leere Möglichkeiten den„noch anzunehmen, ſo muß es dem Materialiſten gleich„falls erlaubt ſeyn, jenen Möglichkeiten andere entge„genzuſetzen, wodurch ſie wieder aufgehoben werden, „ob er ſie gleich eben ſo wenig durch Erfahrung recht„fertigen kann. So kann alſo z. E. der Materialiſt „den, der die Möglichkeit des Dinges ohne empiriſche „Anſchauung vorausſetzt, weil ſie keinen Widerſpruch „enthält, nicht wenig verlegen machen durch die Hypo„theſe der Theilbarkeit einer einfachen Subſtanz in meh„rere, oder der Coalition aus mehrern, welches auch „keinen Widerſpruch hat„ —? Dieſer Einwurf unſeres Philoſophen, ſo ſehr er auch im Anfange blendet, iſt doch gewiß höchſt unbillig. Der Rationaliſt will gar nicht das, was er über alle Erfahrung hinaus vorausſetzt, ſeiner Möglichkeit oder Natur nach einſehen oder darſtellen, ſondern er behauptet nur, daß die Erfahrung ſelbſt uns nöthigt, etwas anzunehmen, was über ſie hinausgeht, und ihr urſprünglich zum Grunde liegt. Nun weiß er wol, daß dies Urding zunächſt nur eine Idee iſt, die eben deswegen, weil ſie über alle Erfahrung hinausgeht, für uns nur durch negative Prädicate vorſtellbar iſt; allein es iſt doch eine ganz nothwendige Idee für uns, daher haben wir, vorausgeſetzt, daß die Erfahrung wirklich da iſt, und unſer Erkennen nicht ſchlechterdings Täuſchung iſt, allen Grund zu urtheilen, es werde ihm in der abſoluten Wirklichkeit etwas entſprechen, es werde ein ſolches abſolu-

ſolutes Ding, als wir denken, wirklich auch außer und vor allem Denken zum Grunde liegen, ob wir es gleich nicht anders wirklich kennen, als daß es kein Sinnen-, kein Erfahrungsding iſt. Hingegen der bloße Empiriſt oder Materialiſt hat gar keinen Grund zu urtheilen, daß es nicht daſey, denn dieſer kann ſich nur damit rechtfertigen, daß er es nicht zeigen kann, welches nur zu verlangen ſchon widerſprechend iſt; da im Gegentheil wir uns darauf gründen, daß ſonſt unſere ganze Erkenntniß eine bloße Illuſion wäre. Es iſt alſo unbillig, den Materialiſten und Nationaliſten deswegen in Eine Claſſe zu ſetzen, weil beide Theile ihre Behauptungen nicht ſinnlich realiſiren können; dies können ſie nicht, aber der Nationaliſt kann doch etwas, was der Materialiſt nicht kann, er hat alſo vor dieſem gerade ſo viel voraus, als Etwas mehr iſt als Nichts.

Wir wollen dieſes jetzt auf die Einfachheit und Beharrlichkeit der Seele, als eines Dinges an ſich, anwenden. Es iſt wahr, wir können unſer Ich nie als ein einfaches an ſich beharrliches Ding darſtellen, ſo wenig als der Materialiſt das Ich in der Erfahrung, welches ſtets wandelbar iſt, und Vielheit, nicht Einheit enthält, als ein Ding an ſich darſtellen kann; aber wir können doch das, was wir vorausſetzen, wenigſtens denken; was hingegen der Materialiſt vorausſetzen wollte, das wäre ſchon in Gedanken ein Widerſpruch. Zweytens, wir müſſen ſchlechterdings, das Ich in der Erfahrung vorausgeſetzt, ein ſolches Ich als an ſich einfach und beharrlich denken, und daraus, als aus einem Princip, unſere Erfahrung herleiten; der Materialiſt hingegen muß nicht bey der bloßen Erfahrung mit ſeinem Denken ſtehen bleiben, er kann nicht einmal, ſondern muß dieſe Idee mit uns vorausſetzen. Nun iſt dies zwar zunächſt bloße Idee, d. h. wir denken blos etwas, in dem aller Wandel, aller Wechſel,

alles Mannigfaltige als in ſeinem Urſprung haftet, daher muß dies Etwas im Denken allezeit da und eins und einfach ſeyn; dies iſt aber nur eine Aufhebung deſſen, was wir von dieſem Etwas nicht wahrnehmen können, ohne dafür etwas anderes, was wir wahrnehmen könnten, zu ſetzen, daher iſt dies gedachte Etwas, als Ding betrachtet, für uns gar nicht erkennbar, ſondern ein bloßer Gedanke, der uns zunächſt nur belehrt, daß alles das, was wir erkennen, gar nicht an ſich, ſondern nur in unſerer Vorſtellung das iſt, was es in unſerer Erkenntniß iſt. Weil uns nun aber unſer Denken ſelbſt über dieſe unſere Erkenntniß hinausweiſt zu einem Dinge, das an ſich das alles nicht iſt, was wir vorſtellen, ob es gleich zum Grunde liegt, ſo folgen wir dieſer Indication, und nehmen an, daß ſo etwas wirklich daſey, das zwar unſer Vorſtellen und ſeinen Inhalt urſprünglich erzeugt, und demſelben entſpricht, eben deswegen aber unter alle die Prädicate, durch die es uns darſtellbar wird, nicht gehört. In der Speculation iſt dies gar nicht viel, wir geſtehen es gern, denn wir können jetzt nur ſagen, daß etwas daſeyn müſſe, das den Grund von allem dem, was in unſerer Vorſtellung liegt, in ſich enthält, und daher keinem ſolchen Wandel, Wechſel und dergl. unterworfen iſt, als wir uns in der Erfahrung vorſtellen; auch kann der Materialiſt dagegen immer ſagen, daß, da es nur in Gedanken daſey und daſeyn müſſe, kein Daſeyn an ſich daraus folge, oder wenn man auch dieſes annehme, ſo ſey es nun zwar nicht ſinnlich-wandelbar und viel, aber es könne dennoch an ſich und abſolute viel und wandelbar ſeyn. Hat er denn nun aber eben ſo vieles für ſeine Behauptung, als wir für die unſere? Freylich wol, wenn man blos ſinnliche Darſtellung verlangt; aber nicht, wenn man annimmt, daß wir der Indication unſeres Erkennens folgen müſſen, denn dies thut der Materialiſt

kei-

keineswegs, vielmehr verwandelt er unsere ganze Erkenntniß in ein bloßes leeres Spiel, da im Gegentheil wir durch jene Voraussetzung unsere Erkenntniß erst mit sich selbst in Harmonie bringen. Wenn also der Materialist voraussetzt, daß eine einfache Substanz gar nicht daseyn, oder durch Coalition aus mehrern Substanzen entstehe, und durch Theilung mehrere Substanzen erzeuge, oder durch allmähliges Abnehmen verschwinde, so ist dies, wenn die Prädicate der Theilung der Coalition des Verschwindens innerhalb der Erfahrung genommen werden, ein offenbarer Widerspruch; nimmt er sie aber über alle Erfahrung hinaus, so fällt zwar der Widerspruch hinweg, aber alsdann ist es eine blos willkührliche Erdichtung, wozu gar kein Grund in unserm wirklichen Denken liegt. Hingegen, wenn wir eben daraus, daß alles Daseyn des Mannigfaltigen und Wandelbaren in uns auf ein ursprüngliches absolutes Ich, auf ein Etwas hinausweise, das an sich das alles nicht ist, was wir vorstellen, wenn wir, sage ich, daraus den Schluß machen, daß ein solches Etwas, ein solches Ich an sich daseyn müsse, welchem dieser Wechsel nichts schade, sondern das vielmehr unter demselben stets beharre, so ist diese Voraussetzung doch wenigstens als Idee nothwendig, und die absolute Realität dieser Idee ist nicht mehr blos willkührliche Erdichtung, sondern der Indication unserer Erkenntniß gemäß.

---

pag. 417 — 422.

§. 267.

In dem bisher geprüften rationalistischen System ist der Idealismus unvermeidlich, denn wenn wir obiges Thema im synthetischen Zusammenhang nehmen, und von der Categorie der

Relation die Reihe abwärts gehen, so stoßen wir zuletzt auf die Existenz denkender Wesen unabhängig von äußern Dingen, die sie, in Ansehung der Beharrlichkeit, aus sich selbst bestimmen, so daß hernach das Daseyn dieser Dinge umsonst angenommen wird.

§. 268.

Hingegen im analytischen Verfahren, wo der Satz, ich denke, schon ein wirkliches Daseyn enthält, und blos sein Inhalt, wie dieses Ich im Raum oder in der Zeit sein Daseyn dadurch bestimmt, zergliedert wird, da wird nicht von einem denkenden Wesen überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit angefangen, und die Art diese zu denken nach Absonderung alles Empirischen dem denkenden Wesen überhaupt beygelegt (ich existire denkend als Subject einfach und identisch).

§. 269.

Hier bin ich nun blos Subject meiner Vorstellungen in der Zeit, nicht Subject an sich und schlechthin, mein Daseyn ist bestimmbar in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit, wozu erst etwas Beharrliches erfordert wird, welches die innere Anschauung nicht hat; es kann also nicht bestimmt werden durch das einfache Selbstbewußtseyn, ob ich als Substanz oder Accidens existire; daher ist der Spiritualismus unzulänglich zur Erklärungsart meines Daseyns als blos denkenden Subjects.

§. 270.

Dagegen aber ist der Materialismus gleichfalls untauglich dazu, denn die Einfachheit gehört zur Möglichkeit der Apperception, im Raum aber ist nichts einfaches reales.

§. 271.

Mithin ist die rationale Psychologie keineswegs Doctrin (Erweiterung unserer Selbsterkenntniß), sondern nur Disciplin, Grenzbestimmung der speculativen Vernunft, uns abzuhalten vom seelenlosen Materialismus und vom grundlosen Spiritualismus, und unser Selbsterkennen von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation ab-, und zum fruchtbaren practischen Gebrauch anzuwenden, wo zwar Erfahrung auch nur Gegenstand ist, aber durch Principien der Vernunft wirklich bestimmt wird.

§. 272.

Aus allem aber erhellet, daß der Mißverstand des Rationalismus darauf beruht, daß die Einheit des allen Categorien zum Grunde liegenden Selbstbewußtseyns, die nur Einheit im Denken ist, für Anschauung des Subjects, als Objects genommen, und die Categorie Substanz darauf angewandt wird. Das Subject aber, das alle Categorien denkt, kann nicht Object der Categorien werden, denn, um diese zu denken, muß sein reines Selbstbewußtseyn, welches erklärt werden soll, schon zum Grunde liegen, so wie auch das Subject, in welchem Zeit ursprünglich ist, sein eigenes Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen kann.

* * *

Anmerk. Gegen diese §§. wird man, wenn man sie versteht, gewiß nichts einzuwenden haben. Wenn wir freylich den Satz, Ich denke, ohne alle Existenz, ohne allen Inhalt und Materie nehmen, und durch die Categorien von der Relation bis zur Modalität herab-

führen, ſo iſt immer alles nur bloßes Denken ohne Materie, ſelbſt die Exiſtenz nicht nur der äußern Dinge, ſondern auch meine eigene iſt bloße Idee, mithin der Idealiſmus unvermeidlich; d. h. wir haben blos in unſerm Denken ein Ich als einfache identiſche Subſtanz, und auch äußere Dinge exiſtiren blos in unſerm Selbſtbewußtſeyn ohne reale Wirklichkeit. Nehmen wir hingegen jenen Satz ſo, daß die Exiſtenz aus dem Ich denke zwar nicht folgt, denn ſonſt exiſtirten alle denkende Weſen nothwendig, ſondern mit dem Denken identiſch iſt, ſo daß der Satz ein Daſeyn als gegeben ſchon einſchließt; ſo iſt er empiriſch, und drückt eine unbeſtimmte Wahrnehmung aus, die zwar nicht Erſcheinung und nicht Sache an ſich, ſondern blos ein Reales überhaupt iſt, gegeben zum Denken, aber eben deswegen vor der Erfahrung vorhergeht, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorien in Anſehung der Zeit beſtimmen ſoll. Da iſt nun das Ich rein-intellectuell, aber ohne irgend eine empiriſche Vorſtellung als Stoff zum Denken würde der Actus Ich denke nicht ſtattfinden; das Empiriſche iſt alſo die Bedingung der Anwendung des reinen Vermögens, und der Satz, ich denke, hat ohne daſſelbe gar keine beſtimmte objective Bedeutung, daher kann durch denſelben weder mein eigenes Daſeyn an ſich, noch das Daſeyn denkender Weſen überhaupt beſtimmt werden, ſondern er enthält nur die Beſtimmbarkeit meines Daſeyns in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Was heißt jetzt dies alles? In dem Denken als bloßen Denken ohne Wirklichkeit liegt gar keine Wirklichkeit, keine reale, ſondern blos eine ideale Exiſtenz, dies iſt kein Zweifel, denn es iſt idem per idem; ſoll alſo eine Wirklichkeit darinnen liegen, ſo muß das Denken nicht als bloßes Denken, ſondern als ein wirkliches Denken genommen werden, der Satz muß ſo lauten: Ich denke

wirk-

wirklich; er kann aber ohne eine obgleich ganz unbestimmt gegebene Wirklichkeit außer dem Denken nicht so lauten. Nehmen wir ihn nun in diesem Sinn, so ist er weiter nichts, als der allgemeine Ausdruck einer Wahrnehmung überhaupt, ohne ein wirkliches Object selber zu bestimmen. Ich bin nun zwar das Subject, nicht das Prädicat meiner wirklichen Vorstellungen, daher muß ich mich selber unterscheiden von diesen, und ob ich gleich nicht wirklich denken kann ohne gegebene Wirklichkeit oder Materie, so bin ich doch nicht diese Materie, sondern denke sie; hingegen bin ich nur das Subject, nicht das Object meiner Vorstellungen, und nur das Subject meiner wirklichen Vorstellungen, daher kann ich mich auch nicht als Subject an sich, als beharrliche Substanz durch dieses bloße Selbstbewußtseyn erkennen. Ich komme also auf keine Art zur absoluten Erkenntniß meiner selbst, sondern nur so weit, daß ich weiß, ich denke wirklich in der Erfahrung, und in dieser Erfahrung bin ich zwar das denkende Subject, also nicht das gedachte, also nicht Materie, aber deswegen auch nicht ein absolutes Subject, oder ein Ding an sich, sondern nur eine Idee, die nur alsdann eine Wirklichkeit hat, wenn sie mein Thun bestimmt, aber eine Wirklichkeit nicht in der Erkenntniß, sondern im Thun. Dies alles, wie gesagt, ist identisch, und eben deswegen außer allem Zweifel, denn es heißt weiter nichts, als: Denken als bloßes Denken, ohne einen sich uns darstellenden Inhalt, ist bloßes Denken ohne Inhalt, und Denken eines Inhalts einer Wirklichkeit ist zwar wirkliches Denken, aber doch nur Denken einer Wirklichkeit im Denken und nicht an sich; folglich ist auch das Selbstbewußtseyn in seiner ursprünglichen Reinigkeit, ohne allen objectiven Inhalt, ein bloßes Selbstbewußtseyn ohne Object; soll es einen Inhalt haben, so müssen erst Objecte gedacht, und dies Denken außer den Begrif-

griffen realisirt werden; hierzu aber wird das Selbstbewußtseyn immer schon zum voraus erfordert, es ist also jetzt zwar ein wirkliches Selbstbewußtseyn, das einen Inhalt hat, aber es ist doch nicht dieser Inhalt selbst, sondern immer nur das Selbstbewußtseyn dieses Inhalts, erkennbar vermittelst dieser Erfahrung, und also auch nur innerhalb derselben nothwendig und gültig, an sich selbst aber völlig unbekandt. Ohne wirklich zu denken, wissen wir gar nichts, also auch nichts von uns selbst; wenn wir aber wirklich denken, so wissen wir zwar wirklich etwas von uns, aber mehr nicht, als daß wir in diesem Denken das Subject sind, das wirklich etwas denkt; ob wir aber außer diesem Denken noch etwas sind, und was wir sind, Substanz oder Accidens, das wissen wir nicht so, und können es nicht so wissen, daß wir selbst außer diesem Denken ein Object uns wären, denn um uns so ein Object zu seyn, müßten wir, noch ehe wir wirklich denken, etwas von uns selber wirklich wissen. Dies ist gewiß über allen Zweifel erhaben, aber es hindert uns nicht, eben deswegen, weil wir uns wenigstens so denken müssen, als ob wir das absolute Subject unserer Vorstellungen wären, dieser Indication unserer Erkenntniß zu folgen, ob wir gleich dadurch unsere Selbsterkenntniß nicht so erweitern, daß wir uns selbst als ein absolutes Ding uns sinnlich darstellten, als welches ohnehin an sich widersprechend, und also zu verlangen absurd ist.

---

pag. 423 — 428.

§. 273.

Indem nun aber ein höchst interessantes überschwängliches Erkenntniß getäuschte Erwartung wird, so leistet die Critik der Vernunft doch auch

auch den Vortheil, daß sie alle dogmatische Gegenbehauptungen gleichfalls aufhebt, dadurch daß sie zeigt, über mögliche Erfahrung hinaus ist in der Speculation für uns nichts.

§. 274.

Ueberdies wird, in Ansehung der Fortdauer unserer selbst, für die gemeine Menschenvernunft doch nichts verlohren, denn für diese war doch der blos speculative Beweis völlig unbrauchbar, die übrigen Beweisgründe aber bleiben ebendieselben.

§. 275.

Was endlich die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper betrifft, so beruht die Schwierigkeit der Aufgabe auf der Ungleichartigkeit der Seele und des Körpers; da aber beides nicht Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen sind, und was ihnen zum Grunde liegt, nicht so ungleichartig seyn muß, so fällt diese Schwierigkeit hinweg, und die Aufgabe löst sich in die Frage auf, wie überhaupt eine Gemeinschaft der Substanzen möglich sey, welche Frage aber über alle menschliche Erkenntniß hinausgeht.

* * *

Anmerk. Dies alles lassen wir ohne weitere Bemerkungen vorbeygehen, denn es bedarf nun keiner Erläuterung mehr.

## Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie. pag. 428 — 432.

### §. 276.

Wir sind uns selbst blos Erscheinung, denn das Ich in dem Satz, Ich denke, ist blos ein logisches Subject, wenn der Satz ein bloßes Denken ohne Wirklichkeit ausdrückt; oder es ist zwar in Ansehung der Existenz bestimmt, wenn der Satz ein wirkliches Denken ausdrückt, aber alsdann liegt innere Anschauung zum Grunde, die jederzeit sinnlich ist, und also wol das Ich als Erscheinung, aber nicht als reine Intelligenz darstellt; wenn es also doch dafür genommen wird, so kommt dies nur daher, daß ein ganz unbestimmter empirischer Begriff (das Subject alles empirischen Bewußtseyns in Abstracto) für die Darstellung einer Vernunft-Idee (reiner Intelligenz) angesehen wird.

### §. 277.

Wenn nun aber irgend ein Gesetz der reinen Vernunft a priori unsere Existenz selber betrifft, und uns veranlaßt, uns als gesetzgebend in Ansehung unserer Existenz, und sie selbstbestimmend vorauszusetzen, so entdecken wir eine Spontaneität, die unsere Wirklichkeit a priori bestimmt, ohne Bedingungen der empirischen Anschauung, und wir werden inne, daß im Bewußtseyn unseres Daseyns a priori etwas enthalten sey, was dienen kann, unsere nur sinnlich-bestimmbare Existenz in Ansehung eines gewissen innern Vermögens in Beziehung auf eine intelligible Welt zu bestimmen.

§. 278.

Da wir aber doch jenes rein-intellectuelle Princip der Bestimmung unserer Existenz nur durch Prädicate der sinnlichen Anschauung vorstellen können, so kommen wir in unserer Erkenntniß doch nicht über Erfahrung hinaus.

§. 279.

Doch dürfen wir alsdann die Verstandesbegriffe (Substanz, Ursache u. s. w.) in Ansehung des practischen Gebrauchs, welcher immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauch analogischen Bedeutung gemäß auf die Freyheit und ihr Subject anwenden, indem wir blos die logischen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verstehen, denen gemäß die Handlungen und Wirkungen jenen Gesetzen gemäß so bestimmt werden, daß sie zugleich mit den Naturgesetzen den Categorien der Substanz und der Ursache ꝛc. allemal gemäß erklärt werden können, ob sie gleich aus einem ganz andern Princip entspringen.

* * *

Anmerk. 1. Wie dies alles ein Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie seyn soll, dies begreife ich nicht, indessen mag es so heißen — wir wollen nun auf alles, was zu diesem Hauptabschnitt gehört, noch einmal zurückschauen, und es mit ein paar allgemeinen Bemerkungen beschließen. Wir haben bisher geglaubt, gute Gründe zu haben, warum wir uns für etwas mehr als bloße Erscheinung, für wirkliche Substanzen an sich halten müßten, und selbst von der Art unseres absoluten Daseyns haben wir, ob-

gleich

gleich ſehr wenig, doch immer etwas zu ſagen, uns erlaubt. Dieſe Selbſterkenntniß haben wir ganz und gar nicht darauf gegründet, daß wir etwan im Stande wären, uns ſelbſt außer unſerer Erkenntniß darzuſtellen, und uns in einer andern als ſinnlichen Anſchauung, in einer Anſchauung, die uns als ein Ding an ſich, und nicht als ein blos vorgeſtelltes Ding enthielte, wahrzunehmen; ſodern darauf, daß unſer wirkliches Selbſtbewußtſeyn ſo beſchaffen iſt, daß wir uns ſchlechterdings ſo denken müſſen, als wären wir ſolche Dinge an ſich. Nun wiſſen wir gar wohl, daß wir, genau zu reden, das, was unſer Denken enthält oder ausdrückt, nicht ſelber abſolute ſeyn können, dies lehrt uns unſer Denken ſelbſt; aber weil alles unſer Denken uns auf uns ſelbſt als das denkende Subject hinweiſt, und dieſe Hinweiſung und alſo unſere ganze Erkenntniß ein leeres Spiel wäre, wenn ihr nicht ein ſolches Urding, als unſer Selbſtbewußtſeyn ausdrückt, entſpräche, ſo nehmen wir dies an, und urtheilen, handeln und hoffen darnach, ob wir gleich dies Urding, dieſes unſer urſprüngliches Selbſt nicht wirklich vorzeigen, ſondern blos denken und in ſeinen Wirkungen wahrnehmen, folglich auch nur denſelben gemäß analogiſch erkennen können. Hat nun Kant dieſe Vorausſetzung, oder dieſen wohlgegründeten Glauben, oder wie man es nennen mag, aufgehoben oder vernichtet? Wir müſſen unſer Selbſt, unſer Ich als ein Subject an ſich denken, um es als das Subject unſerer Vorſtellungen zu denken, um irgend eine Vorſtellung unſer nennen zu können; nun haben wir aber wirkliche Vorſtellungen, alſo müſſen wir ſie auch auf unſer Selbſt als das Subject beziehen, und dieſes unſer Selbſt als ein Subject an ſich denken. Allein dadurch, daß wir etwas blos denken, wird oder iſt es noch nicht außer dem Denken wirklich, es muß wirklich außer dem Denken daſeyn; daß wir alſo uns

ſelbſt blos denken, das giebt unſerm Selbſt noch keine Wirklichkeit, wir müſſen außer dieſem Denken wirklich daſeyn. Ein Daſeyn aber außer unſerm Denken kann uns nur in den Sinnen gegeben ſeyn, und was in dieſen gegeben iſt, das iſt nur Vorſtellung, nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich, denn es iſt nur uns gegeben — mithin können auch wir ſelbſt nur ſinnlich daſeyn; wenn wir aber nur ſinnlich daſind, ſo iſt unſer Ich kein Ding an ſich, ſondern bloße Erſcheinung, unſer Selbſt als Subject an ſich iſt bloßer Gedanke ohne Realität, die ſich außer dem Gedanken darſtellete; denn ſobald es ſich darſtellen ſoll, ſo iſt es nicht mehr Subject an ſich, ſondern Subject dieſer Darſtellung — folglich hat unſer Ich nur Wirklichkeit in der Erſcheinung, in der Vorſtellung, nicht aber Wirklichkeit an ſich. Kurz, wir können und müſſen zwar uns ſelbſt als ein Subject an ſich denken und vorausſetzen, aber als ein ſolches uns nicht vorzeigen. — Allein das ſagen wir ja ſelbſt auch, wozu alſo die weitläufige Deduction und die neue dunkle Sprache? Folgt denn nun daraus, weil wir uns ſelbſt als Urding nicht ſinnlich vorzeigen können, ſo iſt es gar nicht erlaubt, zu urtheilen, daß wir anders, als blos ſinnlich, exiſtiren, und dieſes Urtheil eben deswegen, weil es unvermeidlich iſt, für wahr zu halten? Freylich iſt unſere nicht-ſinnliche abſolute Exiſtenz nur ein Schein, wenn wir unſere ſinnliche Exiſtenz ſchlechthin damit identificiren, dieſer Schein iſt auch unvermeidlich, weil ſonſt nicht einmal eine ſinnliche Exiſtenz für uns möglich wäre; es iſt aber auch eben ſo leicht, dieſen Schein zu entdecken, und ihn ſo aufzulöſen, daß wir aus ſeiner Nothwendigkeit den Schluß machen, wir haben zwar wirklich eine abſolute Exiſtenz, können ſie aber nicht, daß ich ſo ſage, im Original, ſondern nur im Abdruck, gleichſam in einer Copie darſtellen. Auf dieſe Art hat zwar unſere abſo-

lute Existenz keine Sinnenwahrheit, aber doch gerade diejenige Realität, die wir denken, und jener Schein ist nun nicht Täuschung oder Betrug, sondern absolute Wahrheit; da im Gegentheil unser Philosoph, wenn er dieses leugnet, unsere ganze Erkenntniß in ein leeres Schattenspiel verwandelt, oder, wenn er es nicht leugnet, in der Sache mit uns übereinkommt, und statt neuer Entdeckungen blos neue Ausdrücke giebt. Wir geben es also gerne zu, daß wir uns selbst nur in unserer Erkenntniß und nicht absolute erkennen; hingegen lassen wir uns nicht bereden, daß die Voraussetzung unseres Ichs als eines absoluten Dinges, die nothwendig in dieser Erkenntniß liegt, deswegen, weil sie nicht sinnlich, und also in unserer Erkenntniß gar nicht realisirt werden kann, eine solche Idee sey, welcher nichts an sich entspreche — nichts in unserer sinnlichen Erkenntniß, dies ist wahr, aber etwas außer dem ganzen Felde derselben, sonst wäre diese Idee ein leeres täuschendes Hirngespenst. Man sieht leicht, daß jetzt der ganze Streit, der noch zwischen uns und unserm Philosophen stattfinden kann, auf der Frage beruht: ob wir uns auf unser Vorstellen und Erkennen, insofern wir es einmal ganz verstehen, als auf einen Ausdruck dessen, was an sich ist, verlassen können; giebt er dieses zu, so haben wir gewonnen, leugnet er dies, so können wir zwar keine Beweise mehr führen, hingegen kann alsdann die Behauptung, daß reine Vernunft im practischen Gebrauch mehr leiste als im speculativen, nichts anders als ein leeres Wortspiel seyn. Wir selbst denken als absolute Subjecte alles, was wir uns vorstellen: hier hat unser Ich keine objective Realität, denn da müßten wir als absolute Subjecte zugleich das Object unseres Vorstellens seyn; ein Object, ein wirkliches Object unserer Vorstellung aber ist kein Ding an sich, also auch kein absolutes Subject; hingegen wenn wir

sel-

ſelber handeln, wirklich handeln, ſo beſtimmen wir als ein abſolutes Subject unſere Handlungen, dieſe aber gehören jederzeit zu unſerer ſinnlichen Exiſtenz, alſo zu unſerer Wirklichkeit; folglich beſtimmen wir als abſolute Subjecte unſere Wirklichkeit, und wenn nun gleich unſer urſprüngliches Selbſt, unſer reines Ich eine bloße Idee iſt, ſo hat nun doch dieſe Idee, inſofern ſie etwas in der Erfahrung beſtimmt, objective Realität. Wer wird dieſes leugnen, wer aber auch nicht alsbald einſehen, daß dieſe objective Realität im practiſchen Vernunftgebrauch gar nicht diejenige iſt, die man ihr in der Speculation abſpricht? denn hier will der Satz, unſer abſolutes Ich hat keine objective Realität, ſo viel ſagen, es kann nicht als ein abſolutes Ich, als Ding an ſich objective und außer dem Begriff dargeſtellt und angeſchaut werden, ſondern iſt in der Anſchauung nur ein empiriſches Ich, und ohne Anſchauung eine bloße Idee; dort aber bedeutet der Satz, unſer abſolutes Ich hat objective Realität, weiter nichts, als: dieſe Idee, ungeachtet ſie nur Idee iſt, erzeugt oder beſtimmt — nicht ſich ſelbſt — ſondern etwas andres, das Erſcheinung iſt. Folgt denn nun aber daraus, daß dieſe Idee deswegen ein Ding an ſich ſey oder ſeyn müſſe — außer man ſetze erſt voraus, was wir ſchon ſo oft berührt haben, daß uns die Indication unſerer Erkenntniß überhaupt nicht irreführen könne oder werde? Muß man aber erſt dieſes vorausſetzen, ſo iſt die Beyhülfe des practiſchen Vernunftgebrauchs überflüſſig; nicht eigentlich durch dieſen, ſondern durch jene kommen wir erſt zu derjenigen objectiven Realität, die wir verlangen, und wenn unſer Philoſoph die Lücke in der Speculation aus dem practiſchen Felde herüber auszufüllen verſpricht, ſo giebt er uns, ſtatt der wirklichen Sache, blos den Ausdruck derſelben, aber in einer ganz andern Bedeutung zum beſten. Doch dies wird, wie

ich hoffe, durch die folgenden zwey Anmerkungen noch viel deutlicher werden.

Anmerk. 2. In meinem wirklichen Selbſtbewußtſeyn iſt die Vernunftidee Schein, der Erfahrungsbegriff Wahrheit, das heißt, mein Ich ſcheint mir ein abſolutes Subject zu ſeyn, iſt aber wirklich nur ein empiriſches, denn ich denke wirklich nur das, was mir gegeben iſt; hingegen denkt das, was mir gegeben iſt, nothwendigerweiſe mein Ich. In meinem wirklichen Handeln, ſofern es durch das Moralgeſetz beſtimmt wird, iſt die Vernunftidee Wahrheit, und dagegen die Erfahrung Schein, das heißt, meine Handlungen ſcheinen nur durch mein empiriſches Ich beſtimmt zu werden, ſie werden aber wirklich durch mein abſolutes Ich beſtimmt, denn ſonſt können ſie nicht durchs Moralgeſetz beſtimmt werden. Dies iſt alles wieder unleugbar, aber es entſcheidet nichts. Denn wenn jetzt gleich mein Ich als Vernunftidee im Practiſchen objective Realität hat und haben muß, ſo hat es deswegen doch nicht abſolute objective Realität, die in der Erkenntniß verlangt wird, und eben ſo wenig ſetzt dieſe practiſche Gültigkeit voraus, daß dieſes ſelbſthandelnde Ich ein ihm entſprechendes abſolutes Ding haben müſſe; außer wir nehmen an, daß unſere Erkenntniß überhaupt abſolute Wahrheit, das heißt, Dinge an ſich als Quellen und Original zum Grunde haben. Denn ohne dieſen Satz könnte das ſelbſthandelnde Ich gar wohl eine bloße Idee, und doch das Princip einer Wirklichkeit ſeyn, weil doch dieſe Wirklichkeit (unſere Handlungen) nur eine Wirklichkeit in der Erſcheinung, in unſerm Vorſtellen, und nicht an ſich iſt.

Anmerk. 3. Wenn uns Vernunft gebietet, ſo ſind wir ſelbſthandelnd, es iſt in unſerm reinen urſprünglichen Selbſtbewußtſeyn etwas, ein Vermögen, das unſere übrigens ganz ſinnliche Exiſtenz ſo beſtimmt, daß

ſie

ſie zugleich zu einer intelligiblen Welt gehört. Wir haben alſo ein Princip unſerer Wirklichkeit, aber deswegen erkennen wir es doch nicht, dazu hätten wir Categorien nöthig, und die erfordern Anſchauung — hingegen dürfen und müſſen wir doch die Categorien als logiſche Functionen auf dies Princip anwenden, nach ihrer analogiſchen Bedeutung im theoretiſchen Gebrauch, inſofern aus demſelben unſere Handlungen entſpringen, ungeachtet ſie als Erſcheinungen dennoch unter Naturgeſetzen ſtehen und nach den Categorien fortlaufen; d. i. wir können uns als ſelbſthandelnd keineswegs erkennen, ſondern in der Erkenntniß ſind wir immer nur handelnd in der Erſcheinung; aber da wir unter dem Moralgeſetz ſtehen, ſo müſſen wir uns als ſelbſthandelnd anſehen, unſere Handlungen betrachten als wirklich entſprungen aus unſerm reinen urſprünglichen Selbſt, ſo daß dieſes ſie wirklich beſtimmt, und ſie alſo, als durch jenes Princip, möglich — den logiſchen Functionen im Denken gemäß ſind. Kurz, wenn wir uns gleich nur ſinnlich, d. h. als Erſcheinung erkennen, ſo müſſen wir uns doch zugleich als reines urſprüngliches Selbſt vorausſetzen, und ſelbſt unſere ſinnliche Exiſtenz aus dieſem Princip ableiten, und dieſe Vorausſetzung muß Wahrheit haben, weil wir ſonſt nicht ſelbſthandelnd, alſo nicht geſetzgebend, alſo nicht moraliſch wären — — Könnten wir nun dies alles nicht auch theoretiſch anwenden? In unſerer Erkenntniß ſind wir jederzeit nur Erſcheinung, aber wir müſſen uns doch zugleich als reines Selbſt, und unſere Erkenntniß als aus demſelben entſprungen anſehen, und dieſe Vorausſetzung muß Wahrheit haben, weil wir ſonſt nicht ſelbſtdenkend, alſo nicht einmal Subjecte in der Erſcheinung wären. Wo iſt nun der Unterſchied zwiſchen dem ſpeculativen und practiſchen Vernunftgebrauch? Immer muß ein urſprüngliches reines Selbſt vorausgeſetzt werden, aus

demſelben muß ſowol das Erkennen als das Handeln entſpringen, aber nie kann es erreicht, oder wirklich dargeſtellt werden. Es iſt wahr, in der Erkenntniß iſt von Dingen, im Practiſchen von Handlungen die Rede; muß nun gleich die Erkenntniß als aus dem reinen Selbſt entſprungen angeſehen werden, ſo geht doch dies die Dinge nicht an, inſofern ſie von der Erkenntniß verſchieden und ihr gegeben ſind; das reine Selbſt iſt alſo wol Princip des Erkennens, aber nicht der Dinge ſelbſt. Iſt es denn aber im Practiſchen Princip der Dinge ſelbſt? freylich iſt es hier nicht blos Princip des Erkennens oder Vorſtellens meiner Handlungen, ſondern des Daſeyns derſelben; wenn man ſich aber erinnert, daß die Dinge ihr Daſeyn nur in unſerer Erkenntniß haben, und ſelbſt nur Vorſtellungen ſind, und daß die Handlungen, nicht inſofern ſie außer unſerer Vorſtellung, ſondern in ihr daſind, aus dem reinen Selbſt entſprungen ſind, ſo verſchwindet der Unterſchied wieder, und in eben dem Verſtande, in welchem ich im Practiſchen ſage, daß das reine Selbſt Princip eines wirklichen Daſeyns ſey, kann ich es auch im Theoretiſchen ſagen, denn da wird nur ein wirkliches Daſeyn in unſerer Erkenntniß gemeint: und in eben dem Verſtande, in welchem ich im Theoretiſchen ſage, daß das reine Selbſt nicht Princip des Daſeyns ſey, kann ich es auch im Practiſchen ſagen, denn da wird ein Daſeyn an ſich, ein abſolutes Daſeyn gemeint. Es iſt alſo ganz falſch, wenn man ſagt, Vernunft habe im Practiſchen die objective Realität, die ſie im Theoretiſchen nicht habe. Sie iſt und bleibt ſtets eine Idee, ein Begriff von einem abſoluten Dinge, welcher Begriff eben deswegen ſeinen Gegenſtand nie außer ſich erlangen kann; ihre Wirklichkeit kann alſo weder durch einen Schluß, noch durch ein unmittelbares Erkenntniß dargeſtellt, ſondern muß immer nur vorausgeſetzt werden,

den, dieſe Vorausſetzung aber hat nicht mehr Grund im Practiſchen, als im Theoretiſchen, denn es iſt ſowol dort als hier in der Vorausſetzung, und durch dieſelbe nicht ein wirklich dargeſtelltes Ding an ſich, ſondern nur eine Idee, hier zwar eine denkende, dort eine handelnde Idee, allein das Handeln iſt am Ende auch nur Denken, und das Denken Handeln, und beides nur etwas in unſerer Vorſtellung, kein Ding an ſich; mithin iſt auch die Idee kein Ding an ſich, ſondern nur die Vorſtellung, oder der Gedanke eines ſolchen Dinges, nothwendig zwar, aber auch unerreichbar in dem einen Fall wie in dem andern. Wir müſſen alſo entweder bey dieſer Idee allein ſtehen bleiben, oder annehmen, daß ihr etwas abſolutes entſpreche — in beiden Fällen können wir beides thun, nur daß gleichfalls in beiden Fällen nur das letztere der Indication unſerer Erkenntniß und hiemit der Vernunft vollkommen gemäß, obgleich nicht weiter demonſtrabel, das heißt, darſtellbar iſt.

## Zweytes Buch. Zweytes Hauptſtück.

## Antinomie der reinen Vernunft.

pag. 432 — 435.

§. 280.

Die erſte Art der dialectiſchen Vernunftſchlüſſe geht auf die unbedingte Einheit des Subjects, und giebt einen zwar nur einſeitigen, aber doch ſtets täuſchenden Schein des Pneumatiſmus.

§. 281.

Die zweyte Art geht auf die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung, und verwickelt die Vernunft in eine ganz natürliche Antithetik, indem ſie einen dop-

pelten ſich ſelbſt widerſprechenden Schein erzeugt, und ſo entweder zum Scepticiſmus, oder dogmatiſchen Trotz verſucht.

§. 282.

Die transſcendentalen Ideen, ſofern ſie auf die Syntheſis der Erſcheinungen gehen, und ihre abſolute Totalität betreffen, nennen wir Weltbegriffe, daher wird die Antinomie der reinen Vernunft die transſcendentalen Grundſätze einer rationalen Coſmologie darlegen, nicht um ſie zu genehmigen, ſondern als eine mit Erſcheinungen unvereinbare Idee — als Schein aufzudecken.

## Erſter Abſchnitt.

## Syſtem der coſmologiſchen Ideen.

pag. 435 — 448.

§. 283.

Die transſcendentalen Ideen ſind eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien, nach dem Grundſatz, wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch das Unbedingte gegeben.

§. 284.

Es taugen aber hierzu doch nur die Categorien, in welchen die Syntheſis eine regreſſive Reihe der einander untergeordneten Bedingungen zum Bedingten, inſofern man von dieſem zu jenem aufſteigt, ausmacht, weil die Vernunft nur im Aufſteigen, nicht im Abſteigen und nicht in der Subordination Totalität fordert, nach obigem Grundſatz.

§. 285.

§. 285.

Zu cosmologischen Ideen taugen also 1) die Quanta, Zeit als Reihe an sich, insofern sie aufsteigt, Raum als aufsteigende Reihe in Ansehung der Begrenzung. 2) Materie, als ein theilbares Reale. 3) Causalität. 4) Daseyn, insofern es als etwas Zufälliges zurückweist. Und so entstehen nach den 4 Titeln der Categorien 4 cosmologische Ideen, wobey zum voraus folgendes zu merken ist.

§. 286.

Erstlich betrifft die Idee der absoluten Totalität die Exposition der Erscheinungen, und fordert absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, oder eine vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

* * *

Anmerk. D. h. die absolute Vollständigkeit soll nicht blos gedacht, sondern auch außer unserm Denken dargestellt werden, denn wenn sie blos gedacht wird, so ist sie nur in unsern Gedanken da, sie muß aber auch außer denselben daseyn, wenn sie eine Wirklichkeit seyn soll; mithin geht sie nicht blos auf Dinge überhaupt, sondern auf gegebene Dinge, auf Erscheinungen.

§. 287.

Zweytens: Die Vernunft sucht eigentlich nur das Unbedingte, dieses liegt jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, daher geht sie von dieser aus, ob sie gleich selbst nur eine Idee ist, denn im bloßen reinen Verstandesbegriff ist

das Bedingte nur möglich durch die ganze Reihe der Bedingungen, und dieſe zugleich mit jenem gegeben, aber in der Erſcheinung werden Bedingungen gegeben durch ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung — ob nun dieſe im Regreß jemals vollſtändig ſeyn könne, iſt noch ein Problem.

§. 288.

Drittens: Das Unbedingte, welches ſtets in der Totalität der Reihe liegt, iſt darinnen ſo enthalten, daß entweder jedes Glied bedingt, und nur das Ganze unbedingt, mithin die Reihe a parte priori unendlich, und doch ganz gegeben, der Regreſſus aber nie vollendet iſt, oder daß das Unbedingte ein Glied der Reihe ſelbſt, mithin ein abſolut-Erſtes in der Reihe iſt. Welt-Anfang und Grenze, Einfaches, Selbſtthätigkeit, Natur-Nothwendigkeit.

§. 289.

Endlich können die coſmologiſchen Ideen auch noch eingetheilt werden in Weltbegriffe im engern Verſtande, die das mathematiſch-Unbedingte, und Naturbegriffe, die das dynamiſch-Unbedingte enthalten. —

* * *

Anmerk. Dies alles iſt nur erſt Vorbereitung auf den Streit, der nun ſogleich erſcheinen wird, es bedarf daher noch keiner beſondern Bemerkungen, hierzu wird uns erſt der Streit ſelber Gelegenheit geben. Einſtweilen alſo nur ſo viel. Wenn von Dingen die Rede iſt, alſo von etwas, das nicht in unſerer Vorſtellung, ſondern an ſich da iſt, ſo iſt dies freylich ein abſolutes Ding, ein Ding an ſich, und in aller Rückſicht; und wenn ein ſolches Ding durch Bedingungen nur möglich, alſo

alſo bedingt iſt, ſo iſt es nur durch dieſe Bedingungen da, mithin ſetzt es dieſe Bedingungen ſelbſt auch als an ſich vorhanden in ihrer abſoluten Totalität voraus. Allein für uns ſind ſolche Dinge bloße Gedanken, d. h. wir können ſie wol denken, aber nicht außer unſerm Denken wirklichmachen oder darſtellen; ſo bald dieſes geſchieht, ſo bald wir dieſe Gedanken realiſiren ſollen, ſo muß ja das Ding nicht nur außer unſerm Denken daſeyn, ſondern wir müſſen uns deſſen auch bewußt werden, dadurch aber hört es ſogleich auf ein Ding an ſich zu ſeyn, und wird ein blos vorgeſtelltes Ding, das zwar ein Ding an ſich zu ſeyn ſcheint, und ſcheinen muß, weil es uns ſonſt bloße Vorſtellung wäre, das aber doch in der That kein wirkliches Ding an ſich, ſondern nur eine Erſcheinung, ein von uns vorgeſtelltes Ding iſt, deſſen Wirklichkeit nicht abſolut, ſondern nur eine Wirklichkeit für uns iſt, weil es ſonſt nicht Vorſtellung, mithin uns unbekandt wäre. Iſt nun eine ſolche Erſcheinung bedingt, und bedingt muß ſie ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht Erſcheinung, ſondern völlig abſolutes Ding an ſich, ſo ſetzt ſie, inſofern ſie nicht blos Vorſtellung, ſondern ein Ding iſt, abſolute Totalität der Bedingungen voraus; inſofern ſie aber ein Ding nur für uns und in unſerer Erkenntniß iſt, ſo kann dieſe abſolute Totalität nie erreicht werden, nie in der Erſcheinung daſeyn, denn ſonſt wäre die Erſcheinung nicht mehr Erſcheinung, die jederzeit bedingt iſt, ſondern ein abſolutes Ding, ein Ding an ſich. Abſolute Vollſtändigkeit in der Erſcheinung iſt alſo zwar eine nothwendige Idee, wenn die Erſcheinung nicht blos Vorſtellung ſeyn ſoll, aber eine Idee ohne objective Realität für uns und in unſerm wirklichen Erkennen, weil ſonſt die Erſcheinung gar nicht mehr Vorſtellung, ſondern Ding an ſich wäre; oder: das Bedingte in der Erſcheinung ſcheint aus dem Unbedingten entſprungen zu ſeyn, aber dieſer Schein

kann

kann nie realisirt, dieser Ursprung kann nie von uns als wirklich und gegenwärtig dargestellt werden, weil das Unbedingte keine Erscheinung werden oder seyn kann, da jede Erscheinung als Ding in der Vorstellung bedingt ist. — — Daß aber dieser Schein des Unbedingten im Object der Erscheinung immer gedoppelt ist, dies kommt daher, weil hier immer von Vollständigkeit einer Reihe die Rede, Vollständigkeit einer Reihe aber entweder durch ihre Unendlichkeit oder durch ihren absoluten Anfang möglich ist. Da nun beides nicht zugleich stattfindet, sondern eins das andere aufhebt, beides aber in der Erscheinung unmöglich ist, so werden wir, wenn wir diese Unmöglichkeit auf der einen Seite einsehen, veranlaßt, zu glauben, daß das Recht auf der andern Seite sey, weil diese ihr Gegentheil ist. Finden wir aber hernach eben diese Unmöglichkeit auch hier, und erinnern uns, daß wir sie vorher schon dort gefunden hatten, so begreifen wir alsdann, daß diese absolute Vollständigkeit in der Erscheinung gar nicht stattfinde, mithin auch, ob sie gleich eine nothwendige und unentbehrliche Idee ist, doch nur eine Idee ohne objective Realität, d. h. ohne Sinnenwahrheit ist. Ich glaube, durch diese kurze Erläuterung ist jetzt zum voraus schon alles klar und hell, der so merkwürdige Vernunftzwiespalt hört auf etwas Sonderbares zu seyn, er verliehrt aber auch alle Kraft, uns zu beunruhigen, denn er lehrt uns wieder nur, was wir schon wußten, daß die Dinge, die wir uns vorstellen, insofern sie blos in unserer Vorstellung liegen, keine absolute Wirklichkeit haben, nicht Dinge an sich, sondern Gedanken sind, und insofern sie außer unserm Denken für uns dasind, zwar Wirklichkeit haben, aber nur Wirklichkeit für uns, daß sie also auf keine Art Dinge an sich, sondern nur vorgestellte Dinge sind, ob wir sie gleich als Dinge an sich ansehen müssen. Daran wollen wir nun keinen

Augen-

Augenblick zweifeln, aber uns auch dadurch nicht abhalten laſſen, eben deswegen, weil wir ſie als Dinge an ſich anſehen müſſen, anzunehmen, daß ſie auch gerade ſo, wie es unſere Erkenntniß mit ſich bringt, Dinge an ſich ſind, nemlich nicht identiſch mit dieſen Dingen an ſich, auf die unſere Erkenntniß uns hinweiſt, ſondern gleichſam Abdrücke derſelben, denen etwas an ſich als das Original entſpricht. Auf dieſe Art folgen wir der Indication unſerer Erkenntniß, der Streit hört auf, und wir bleiben ruhig in dem alten Beſitz unſerer längſt verjährten Rechte. Freylich wiſſen wir von jenen Urdingen gar nichts, wenn Wiſſenſchaft nur das heißt, was ſinnliche Objectivität hat; hingegen wiſſen wir von ihnen etwas und genug, wenn alles das Wiſſen heißt, was in unſerm ganzen Erkennen als in einem Factum nothwendig enthalten iſt, denn alsdann wiſſen wir zwar nicht, was und wie dieſe Urdinge ſind, aber wir wiſſen doch, daß ſie ſind, und daß in ihnen alles, was uns erſcheint, ſeinen Grund und gleichſam ſeine Wurzel hat.

## Zweyter Abſchnitt.

### Antithetik der reinen Vernunft. p. 448 — 453.

§. 290.

Antithetik iſt Unterſuchung der Antinomie der reinen Vernunft, ihrer Urſachen und Reſultate.

§. 291.

Dieſe Antinomie entſpringt, wenn die Vernunft ihre Ideen, anſtatt ſie zum Gebrauche der Verſtandesgrundſätze auf Gegenſtände möglicher Erfahrung anzuwenden, über die Grenzen der letztern hinaus auszudehnen wagt, da entſprin-

gen

gen alsdann Sätze, die mit ihren Gegensätzen gleichviel Gültigkeit haben.

§. 292.

Dies kommt daher, weil solche Vernunftideen als eine Synthesis nach Regeln dem Verstande, und als absolute Einheit der Vernunft congruiren sollen, und in dieser Rücksicht für den Verstand zu groß, in jener für die Vernunft zu klein sind.

§. 293.

Indem man nun dieses entdeckt, so erkennt man zugleich die Fehltritte der Vernunft in der Anwendung ihrer Grundsätze, und kann den Schein zwar nicht vernichten, aber doch unschädlich machen.

§. 294.

Hierzu aber ist nothwendig, daß man erst dem Streite selber freyen Raum giebt — und dieses wollen wir jetzt thun.

* * *

Anmerk. Wenn Vernunftideen, d. h. Begriffe von absoluten Dingen, so gebraucht werden, daß durch dieselbe nicht blos Dinge an sich zum Behuf der Erfahrung gedacht, sondern auch außer dem Denken als wirklich dargestellt werden sollen, d. i. wenn wir das, was in der Erfahrung liegt, so wie es darinnen liegt, über alle Erfahrung ausdehnen, und Erscheinungen, d. h. Dinge in der Vorstellung, für Dinge an sich ansehen, weil wir sie uns so vorstellen, so müssen zuletzt widersprechende Behauptungen daraus entstehen, weil der Begriff eines Dinges an sich viel zu groß ist, als daß wir ihn realisiren könnten, und der eines Dinges in der Vorstellung zu klein, als daß er absolute Vollständigkeit darstellte. Daraus erkennen wir aber, daß,

ob

ob wir gleich alle Erſcheinungen als Dinge an ſich anſehen müſſen, ſie es doch wirklich nicht ſind, noch ſeyn können, daß alſo Dinge an ſich bloße Gedanken und keine reale Objecte für uns ſind. Als Gedanken ſind ſie nothwendig, indem ohne ſie keine Dinge in der Erfahrung gedacht werden könnten, ohne dies Denken aber keine Erfahrung überhaupt möglich wäre; daher kommt es denn, daß ſie durch Erfahrung realiſirt zu werden ſcheinen, aber auch nur ſcheinen, indem keine Darſtellung in der Erfahrung ſie jemals erreicht. Ich glaube nicht, daß irgend jemand an dieſen Sätzen zweifeln wird, darauf aber beruhet die ganze ſo weitläufig vorgetragene transſcendentale Antithetik; ſollte es alſo wol nöthig ſeyn, uns auf ihre Erörterung ausführlich einzulaſſen? Eine abſolut-vollendete Reihe in der Erſcheinung müſſen wir zwar denken und als wirklich gegeben anſehen, weil wir Erſcheinungen als abſolute Dinge anſehen müſſen, aber dieſer Gedanke hat keine Realität in der Erſcheinung, weil ſonſt das Unbedingte zugleich bedingt ſeyn müßte; er iſt alſo, wenn von ſinnlicher Wahrheit die Rede iſt, nur ſcheinbar, nicht wirklich-objectiv, und wir werden durch die unvermeidlichen Widerſprüche, in die wir uns verwickeln, wenn wir dieſes vergeſſen, nachdrücklich belehrt, daß wir es nicht vergeſſen ſollen. Bis hieher kommen wir mit unſerm Philoſophen überein. Macht er nun aber daraus, daß Dinge an ſich ohne einen Widerſpruch nicht ſinnlich-darſtellbar gedacht werden können, den Schluß, daß dem nothwendigen Denken derſelben nichts an ſich entſpreche, ſo können wir ihn freylich nicht ſinnlich widerlegen, ſo wenig er uns aus Erfahrung widerlegen kann, wenn wir das Gegentheil behaupten; hingegen folgen wir doch gewiß der Indication unſerer Erkenntniß weit genauer, als er, und haben alſo auch mehr auf unſerer Seite, als er; denn wenn wir annehmen, daß Dinge

an ſich daſind, die unſerm Denken und Vorſtellen entſprechen, ob ſie gleich nicht die Gedanken ſelber ſind, deswegen, weil die gedachten Dinge ſtets als Dinge an ſich gedacht werden, und doch eigentlich nur Gedanken ſind, ſo wird unſere ganze Erkenntniß als ein zuverläſſiges richtiges Zeugniß von uns behandelt, das uns auf keine Weiſe hintergeht; hingegen ohne dieſe Vorausſetzung weiſt ſie uns beſtändig auf etwas hin, das ganz und gar nicht in unſerer Erkenntniß liegen ſoll, und doch iſt dies Etwas ganz und gar nicht da, ſondern wir ſetzen voraus, daß, wenn unſer Erkennen aufhört, völlig nichts mehr, nicht blos für uns, denn dies iſt freylich ſehr natürlich, ſondern überhaupt und an ſich nichts mehr da iſt; folglich hintergeht uns unſere Erkenntniß beſtändig dadurch, daß ſie uns gerade das Gegentheil davon ausſagt. Dies iſt nun, ich geſtehe es, keines Beweiſes mehr fähig, denn es iſt die erſte Grundlage aller Möglichkeit, etwas zu beweiſen, aber eben deswegen kann auch der, der dieſe Grundlage aufhebt, den Vorwurf nicht vermeiden, daß er alle Wahrheit der Erkenntniß aufhebt, und wer dieſes nicht thun will, muß jene Grundlage ſtehen laſſen. Wir werden alſo jetzt die ganze transſcendentale Antithetik ohne alle Weitläufigkeit durchgehen, und uns durch die That überzeugen, daß es zwar freylich ein Widerſpruch iſt, ein Ding an ſich, und doch zugleich nur ein Ding in der Vorſtellung zu ſeyn; aber kein Widerſpruch, ein Ding an ſich zu ſeyn, und einem Dinge in der Vorſtellung als Quelle und Original zu entſprechen, ſondern vielmehr Wahrheit, wenn die Vorausſetzung eines Dinges an ſich, obgleich nur eine Idee, doch immer eine nothwendige Idee iſt.

---

## Erſter Widerſtreit.

§. 295.

1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum, denn ſonſt müßte ſie, der Zeit und dem Raume nach, unendlich ſeyn, Unendlichkeit aber kann durch keine ſucceſſive Syntheſis vollendet werden.

2) Die Welt hat keinen Anfang — keine Grenzen — ſonſt müßte ſie in der leeren Zeit und im leeren Raum liegen, ſie iſt alſo in beider Rückſicht unendlich.

* * *

Anmerk. Es iſt hier von einem gegebenen abſoluten Weltganzen die Rede; inſofern dies uns gegeben iſt oder ſeyn ſoll, iſt es jederzeit eine Erſcheinung, ein Sinnending, als Sinnending aber in Zeit und Raum, mithin nie vollendet, nie ein abſolutes Weltganzes, weder ſchlechthin und durchaus begrenzt, denn ſonſt müßten wir eine leere Zeit und einen leeren Raum wahrnehmen können; noch wirklich unendlich, ſonſt müßten wir mit der Vorſtellung einer unendlichen Reihe zu Ende kommen können; inſofern es aber an ſich gegeben ſeyn ſoll, ſo iſt es eine bloße Idee, von der wir nicht ſagen können, ob ſie wirklich, und wie ſie wirklich iſt, ob ihr Gegenſtand an ſich endlich oder unendlich, begrenzt oder unbegrenzt iſt, denn da müßten wir über den Begriff hinaus zu einem wirklichen Dinge fortgehen, und ſo kämen wir immer wieder zu den Bedingungen einer ſinnlichen Anſchauung, die alles abſolute Daſeyn aufheben, und ein Daſeyn in Zeit und Raum ſetzen, mit welchem wir auf keine Art zu Ende kommen können, ob wir gleich, inſofern wir dieſe Sinnendinge als Dinge an ſich anſehen, ſie auch als an ſich gegeben, mithin

als vollendet anſehen müſſen. Was folgt nun hieraus? Was uns erſcheint, das iſt zwar nur ein Ding in unſerer Vorſtellung, und kein abſolutes Ding an ſich, aber eben deswegen, weil es in unſerer Vorſtellung ein Ding iſt, ſo ſcheint es an ſich ein Ding zu ſeyn, und muß ſo ſcheinen. Als ein Ding in unſerer Vorſtellung kann es nie vollendet ſeyn, ſondern muß ſich immer auf noch etwas beziehen, alſo zu einer Reihe gehören, mit der wir nie zu Ende kommen, denn die Vollendung müßte ja ſelbſt auch vorgeſtellt werden, und als Vorſtellung ſich immer wieder auf etwas außer ihr beziehen; ein abſolut-vollendetes Ganzes kann alſo nie ein Ding in der Vorſtellung ſeyn. Da aber doch alles, was ein Ding in der Vorſtellung iſt, ein abſolutes Ding zu ſeyn ſcheint, ſo muß es eben deswegen auch zu einer abſolut-vollendeten Reihe zu gehören ſcheinen, ob wir gleich dieſen Schein nicht realiſiren können. Mit einem Wort, eine abſolute Zeit und ein abſoluter Raum ſind Vorſtellungen ohne mögliche Realität, wir mögen ſie leer oder erfüllt annehmen, denn außer der Sinnlichkeit iſt Raum und Zeit gar nichts, da ſie die Bedingungen der Sinnlichkeit ſind, und in der Sinnlichkeit ſind es keine Dinge an ſich, mithin auf keine Art abſolut. — — Dies ſind nun wieder lauter unleugbare identiſche Sätze, die man dem, der ſie für wichtige Entdeckungen halten will, gerne zugeben wird, wenn er nur die Folge nicht daraus zieht, daß alſo nun gar kein Grund daſey, irgend etwas anzunehmen, was unſerer ſinnlichen Vorſtellung an ſich entſpräche, denn wir glauben gerade das Gegentheil daraus folgern zu können. Ein abſolutes Weltganzes kann uns als ein Quantum nie erſcheinen, mithin durch die Sinnen nie realiſirt werden, und doch müſſen wir es ſchlechterdings vorausſetzen, wenn Erſcheinung ein Ding in der Vorſtellung ſeyn ſoll, es wird alſo auch daſeyn, oder die Indication unſerer Erkennt-

kenntniß betrügt uns, hingegen kann es weder in der Zeit noch im Raum vorgestellt werden, weil es sonst Erscheinung und nicht Ding an sich wäre; wenn also von einem absoluten Anfang oder von einer Unendlichkeit desselben die Rede ist, so muß man dabey von aller Zeit und von allem Raum abstrahiren, und nur einen Anfang an sich, oder eine Unendlichkeit an sich denken; dieses will alsdann nichts anders ausdrücken, als die Frage, ob die Dinge, die wir den Erscheinungen zum Grunde legen, und zwar als ein absolutes Ganzes zum Grunde legen, in einer Zahl und Größe, oder ohne Zahl und Größe an sich gedacht werden müssen. Hierauf aber können wir keine Antwort geben, weil uns unsere Erkenntniß bis dahin keine Hinweisung giebt; denn sie weist uns zwar an, den Grund der Erscheinungen in einem absoluten Dinge zu suchen, aber sie gestattet uns nicht, dieses absolute Ding jemals außer unserm Denken zu finden oder anzugeben. Mithin ist das letzte Resultat dieser ersten Antinomie dieses: Der Begriff eines absoluten Weltganzen, oder einer unbedingten Weltgröße, ist zwar eine nothwendige Idee, wenn Erscheinungen nicht blos Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge enthalten sollen; aber er ist auch weiter nichts als Idee, und kann selber auf keine Art in der Erscheinung dargestellt werden, er hat also insofern keine Wirklichkeit, für die Sinnen taugt er auf keine Art, und im bloßen Denken druckt er nichts als absolute Totalität der Dinge an sich aus, ohne diese Dinge an sich, oder ihre Totalität außer dem Begriff darzustellen, oder zu bestimmen. Es kommt also jetzt nur darauf an, ob wir annehmen, daß unsere Erkenntniß in dem, was sie ausdrückt, uns täusche oder nicht. Im ersten Fall haben wir freylich keinen Grund von einem absoluten Weltganzen, als einem realen Dinge an sich auch nur zu reden; im andern hingegen dürfen

und müſſen wir eine ſolche abſolute Totalität abſoluter Dinge nicht als eine bloße illuſoriſche Idee, ſondern als eine Idee anſehen, welcher das, was ſie ausdrückt, und ſo, wie ſie es ausdrückt, in der That entſpricht, ob wir gleich dies Ganze auf keine Art als ein Sinnending, als wogegen die Indication unſerer Erkenntniß ſelber iſt, vorſtellen können. Auf dieſe Art aber iſt es wirklich unrecht zu ſagen, Vernunft ſetze ein abſolutes Weltganzes in der Erſcheinung, d. h. als Selbſterſcheinung voraus, und widerſpreche ſich ſelber dadurch, daß es als Erſcheinung endlich oder unendlich ſeyn müßte, und doch beides nicht ſeyn könne. Denn Vernunft ſetzt zwar ein Weltganzes voraus als Grund der Erſcheinung, aber nicht als Selbſterſcheinung, eben deswegen, weil es als Erſcheinung keine Vernunftidee ſeyn könnte. Als Grund der Erſcheinung aber muß es weder endlich, noch unendlich in der Erſcheinung, denn es muß gar nicht Erſcheinung ſeyn; folglich widerſpricht ſich auch die Vernunft nicht, wenn man ihre Vorausſetzung nur recht verſteht, denn ſie ſagt uns ſelber, daß das Ding, das wir uns vorſtellen, kein Ding an ſich, ſondern ein Ding in der Vorſtellung iſt, dem aber ein Ding, das wir nur denken, folglich nicht weiter angeben oder beſchreiben können, entſprechen müſſe.

## Zweyter Widerſtreit.

### §. 296.

1) Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt in ihr nichts, als das Einfache, oder was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt: denn wenn etwas an ſich zuſammengeſetzt iſt, ſo muß man alle Zuſammenſetzung aufheben können, und doch noch

etwas

etwas übrig haben, das nicht zusammengesetzt, also einfach ist. Kann man die Zusammensetzung nicht aufheben, ohne das Ding selber aufzuheben, so ist es kein an sich zusammengesetztes Ding.

2) Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches — alle Zusammensetzung ist nur im Raume möglich, jeder Theil des Zusammengesetzten nimmt also einen Raum ein, der Raum besteht aus lauter Räumen, und ein Reale, das einen Raum einnimmt, ist zusammengesetzt, also wäre das Einfache zusammengesetzt — überhaupt aber ist das Einfache gar keine mögliche Anschauung, aus gar keiner Wahrnehmung zu schließen, denn der Schluß ginge jedesmal von dem Mangel des Bewußtseyns eines Mannigfaltigen auf das absolute nicht-Daseyn desselben.

* * *

Anmerk. Wir können hier schon um vieles kürzer seyn, als vorhin, weil wir jetzt schon wissen, wohin die Critik geht. Es kann keine Zusammensetzung in der Erscheinung vorkommen, außer sie werde gedacht als eine absolute Zusammensetzung, als die Zusammensetzung eines Dinges an sich, daher scheint alles Zusammengesetzte in der Erscheinung ein Zusammengesetztes an sich, und also in der Erscheinung und durch dieselbe jene Idee einer absoluten Zusammensetzung wirklich dargestellt oder sinnlich realisirt zu seyn; allein dies ist falsch und unmöglich, denn es ist sich selbst widersprechend. Ein an sich zusammengesetztes Ding ist als solches nicht möglich außer dem Denken darzustellen; dies bedarf nicht einmal eines Beweises, es ist für sich klar, denn in

jeder Darſtellung iſt es eine Zuſammenſetzung in der Erſcheinung, alſo in unſerer Vorſtellung, alſo nicht an ſich, denn außer dem Denken iſt für uns entweder gar nichts, oder blos ein uns gegebenes — ein Sinnending da. Daher darf man ſich nicht wundern, daß man ſich in Widerſprüche verwickelt, wenn man den Schein einer ſinnlich-objectiven Realität, den jene Idee zum Behuf aller Zuſammenſetzung in der Erſcheinung haben muß, für wirkliche ſinnlich-objective Realität gelten läßt. Sieht man ein an ſich zuſammengeſetztes Ding als ſinnlich-darſtellbar an, ſo muß die Anſchauung bis zur Vollendung einer endlichen oder unendlichen Zuſammenſetzung durchs Einfache fortgehen, beides aber iſt für die Sinnen unmöglich, alſo auch ein an ſich abſolut-zuſammengeſetztes Ding in der Erſcheinung unmöglich, obgleich eine zum Behuf der Erſcheinung nothwendige Idee. Kurz, ein in der Erſcheinung zuſammengeſetztes Ding iſt gar kein Ding an ſich, alſo weder einfach, noch ins Unendliche zuſammengeſetzt; ein an ſich zuſammengeſetztes Ding iſt abſolute zuſammengeſetzt, und alſo in das Einfache an ſich auflösbar; hingegen iſt dies ein bloßer Gedanke, der außer dem Begriff keine adäquate Anſchauung findet, und alſo in dieſem Verſtande keine Realität hat, wodurch aber die Realität, die wir ihm um ſeiner Nothwendigkeit willen vindiciren, gar nicht aufgehoben wird. Eine jede Zuſammenſetzung in der Erſcheinung weiſt uns nemlich auf etwas hin, das dies Zuſammengeſetzte ſelbſt nicht, ſondern der abſolute Grund deſſelben iſt, das iſt nun freylich zunächſt kein wirkliches Element der von uns vorgeſtellten Zuſammenſetzung, ſondern blos eine Idee, und als dieſe ein Princip, dieſe Zuſammenſetzung als etwas Objectives in der Erſcheinung zu begreifen. Allein dies hindert uns nicht, jener Indication zu folgen, und zu urtheilen, daß ihr wirklich etwas an ſich entſpricht,

spricht, daß wirklich etwas da ist, was, wenn es gleich von dem Zusammengesetzten ganz verschieden, kein wirkliches Element und kein Theil desselben, und nach seinem wahren absoluten Daseyn für uns undarstellbar ist, dennoch als Grund der von uns so gedachten und vorgestellten Zusammensetzung in der Erscheinung mit Recht angesehen wird, so wie etwas daseyn muß, das der nothwendigen Idee eines absoluten Raums und einer absolut-verflossenen Zeit entsprechen muß, ob es gleich an sich sowol von der Idee, als von der dadurch möglichen objectiven Vorstellung einer empirisch-verflossenen Zeit und eines empirisch-gegebenen Raums ganz und gar verschieden, und also seinem eigentlichen bestimmten Daseyn nach uns unbekandt ist — — Denn ohne diese Voraussetzung und ihre Wahrheit wäre die Indication unserer Erkenntniß völlig ungegründet, und unsere Erkenntniß selbst ein leeres Spiel.

## Dritter Widerstreit.

### §. 297.

1) Außer der Causalität nach Naturgesetzen ist auch noch eine Causalität durch Freyheit zur ursprünglichen Erklärung der Erscheinungen in der Welt nothwendig; denn Naturgesetze setzen immer wieder neue Ursachen voraus, und kommen nie zu einer an sich absoluten Ursache, diese ist Selbstthätigkeit an sich, und ist diese einmal für den dynamischen Ursprung der Welt bewiesen, so ist auch mitten im Laufe der Welt — obgleich kein mathematischer, doch ein dynamischer Anfang an sich möglich.

2) Es ist überall keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur, denn Freyheit hebt Natur und also mögliche Erfahrung auf.

* * *

Anmerk. Ursache in der Erscheinung, und Ursache an sich, heben sich wechselseitig auf; denn Ursache an sich setzt nichts mehr voraus, entweder weil sie schlechthin anfängt, oder weil sie eine absolut-unendliche Reihe aller Ursachen begreift, beides aber ist in der Erscheinung unmöglich, denn aller Anfang in der Erscheinung ist immer nur comparativ, nie absolut, und setzt immer etwas in der Erscheinung voraus, das die Wahrnehmung des Anfangens möglich macht, eben deswegen aber kommt man auch mit diesen Voraussetzungen nie zu einem absoluten Anfang; aber eben so wenig ist auch eine unendliche Reihe in der Erscheinung möglich, denn da wäre sie uns wirklich gegeben, mithin nicht unendlich an sich, weil das Unendliche an sich uns nicht gegeben werden kann. Folglich kann eine absolute Causalität in der Erscheinung nicht stattfinden, nicht außer dem Denken in einer möglichen sinnlichen Anschauung dargestellt werden, denn durch jede Darstellung hört sie auf, der Idee einer absoluten Causalität adäquat zu seyn, hingegen muß sie dennoch mit oder ohne Anfang an sich gedacht werden, wenn wirkliche Causalität in der Erscheinung stattfinden soll. Dies ist aber alsdann eine bloße nothwendige Vernunftidee, zur Begreiflichkeit der Erscheinungen unentbehrlich, obgleich in keiner Erscheinung darstellbar, mithin zwar ohne Sinnenwahrheit, und also ohne die uns schon bekandte sinnlich-objective, aber deswegen nicht ohne alle absolute Realität.

## Vierter Widerstreit.

§. 298.

1) Zur Welt gehört ein nothwendiges Wesen, entweder als Theil, oder Ursache, denn Welt ist die absolute Reihe aller Bedingungen, mithin entweder als absolut-unendliche, oder als eine aus einem absoluten Anfang entsprungene Reihe unbedingt und nothwendig.

2) Es existirt weder in der Welt, noch außer der Welt ein schlechthin-nothwendiges Wesen, als Welturſache, denn alles, was zur Welt gehört, ist in der Zeit bestimmt, mithin zufällig, mithin empirisch-bedingt, nie unbedingt oder schlechthin-nothwendig.

* * *

Anmerk. Die Welt als absolutes Ding, und so muß das Ganze der Erscheinungen gedacht werden, ist an sich unbedingt und absolut-nothwendig, sonst wäre sie nicht Totalität der Bedingungen; allein als ein Ganzes der Bedingungen in der Erscheinung ist sie jederzeit empirisch bedingt, mithin zufällig, das heißt, absolute Nothwendigkeit ist auf keine Art sinnlich-darstellbar, denn jede sinnliche Darstellung ist Vorstellung eines Dinges in uns und für uns, nicht eines Dinges an sich. Hingegen ist absolute Nothwendigkeit unzertrennlich verknüpft mit dem Begriff der Totalität der Weltveränderungen, und dieser hängt mit der objectiven Vorstellung aller Veränderungen in der Erscheinung zusammen, aber freylich nur im Denken, als Idee der Vernunft, die selbst keine sinnlich-objective Realität hat. Allein daraus folgt wieder nicht, daß, weil wir nie hoffen können, jemals in einer Erscheinung absolute Nothwendigkeit zu finden, wir auch gar nichts voraussetzen dürfen,

was dieſer Idee, die doch nicht erdichtet, ſondern nothwendig iſt, abſolute entſpricht, ob es gleich von allem dem, was wir denken und vorſtellen, ganz und gar verſchieden, mithin ſeinem beſtimmten abſoluten Daſeyn nach uns völlig undarſtellbar iſt. Sagt man, daß dieſe Vorausſetzung blos ſubjectiv, nicht objectiv ſey, ſo laſſen wirs uns gefallen, nur müſſen wir uns hier auf ſubjective Realität eben ſo zuverläſſig verlaſſen, als wenn ſie ganz objectiv wäre, indem ſonſt unſere ganze Erkenntniß in ein leeres Spiel verwandelt würde. Aus dem bisherigen erhellt jetzt deutlich, daß das Reſultat aller dieſer Antinomien am Ende dieſes iſt: Was ein Ding in der Erſcheinung iſt, das müſſen wir als ein Ding an ſich denken, es ſcheint alſo das, was doch nur erſcheint, ein Ding an ſich zu ſeyn, iſt es aber keineswegs, indem es eben deswegen, weil es erſcheint, nur wirklich in der Vorſtellung, nicht an ſich und abſolute wirklich iſt. Wenn man nun dieſes vergißt, und dieſen unvermeidlichen Schein für mögliche ſinnlich-objective Realität anſieht, ſo entſtehen Widerſprüche, indem man entweder die Wirklichkeit, oder die unbedingte Allgemeinheit verliehrt; hingegen hebt man dieſe Widerſprüche auf, wenn man ſich erinnert, daß die Dinge in der Erſcheinung nur in unſerm Denken Dinge an ſich und nicht außer demſelben als Dinge an ſich der Vernunftidee gemäß vorgeſtellt werden ſollen. Dagegen wird nun kein Menſch etwas einwenden, denn es bedeutet blos dies, daß uns unſere Erkenntniß nothwendig über ſich ſelbſt hinausweiſt, weil ſie ſonſt nicht objectiv wäre, aber freylich außerhalb dieſen Grenzen nichts beſtimmen kann, weil das, was ſie beſtimmt, immer wieder in ihr angetroffen wird, und natürlicherweiſe ohne Erkennen keine Erkenntniß möglich iſt. Allein woher haben wir nun eine ſolche Erkenntniß? ganz unabhängig aus uns ſelber? erſtlich iſt dies mit gar nichts zu erweiſen; unſere

Erkennt-

Erkenntniß kann nur nicht möglich werden durch das Erkannte, insofern dies durch jenes Erkennen selbst erst möglich wird, sie ist also als unser Erkennen a priori in Rücksicht auf das Erkannte, aber daraus folgt nicht, daß es unabhängig von allen absoluten Gründen außer uns in uns allein seinen Ursprung und Sitz habe. Wenn dies aber auch bewiesen werden könnte, so gingen wir ja doch schon zu etwas über den Grenzen unserer Erkenntniß hinaus; denn da müßten wir doch uns selbst als Vermögen vor der Erkenntniß, und nicht blos als ein Datum in der Erkenntniß annehmen. Nehmen wir aber jenes an vermöge der Weisung, die uns das Factum unseres Erkennens giebt; warum nicht auch nach eben dieser Weisung etwas absolutes außer uns? Wir dürfen also die Frage, woher wir diese Erkenntniß haben, entweder gar nicht machen, und müssen sagen, weil zu einer jeden Beantwortung derselben unsere Erkenntniß schon vorausgesetzt werden muß, so ist und bleibt unsere Erkenntniß stets nur Factum, das zwar durch sie selber irgendwohin gesetzt wird, aber eben deswegen nicht daseyn kann, sondern, wir wissen nicht, ob sonst irgendwo, und wo sonst anders seyn muß, so daß sie auch allenfalls gar nirgends seyn könnte; oder wenn wir sie machen dürfen, so müssen wir dabey ihrer eigenen Leitung folgen, und annehmen, daß wir selbst und auch Urdinge außer uns die Wurzel und Quelle unserer gesammten Erkenntniß seyn. Wer das erstere annimmt, der mag; nur weiß ich nicht, wie alsdann von irgend einer andern Seite her unserer Erkenntniß ein fester Grund und Boden geschafft werden könne, und noch vielweniger kann ich einsehen, wie ein solcher uns, die wir uns an unsere Erkenntniß unmittelbar halten, irgend eines Fehlschlusses beschuldigen könne, da nach seinem System weder Wahrheit noch Irrthum im absoluten Verstande möglich ist. Doch hievon bald noch mehreres.

Drit-

## Dritter Abschnitt.

## Interesse der Vernunft bey ihrem Widerstreit.

pag. 490 — 504.

Anmerk. Was unser Philosoph in diesem Abschnitt sagt, ist schön und gut, bedarf aber eben deswegen keiner Auszüge und Erläuterungen. Der Widerstreit stellt hier 4 Vernunftprobleme auf, die das allergrößte Interesse haben, wir können also unmöglich nur gleichgültig zusehen, sondern müssen den Streit auf irgend eine Art beyzulegen suchen. Hierzu trägt nun zwar das Interesse selbst, das sich etwan auf dieser oder jener Seite vorfinden möchte, eigentlich nichts bey, doch ist es wenigstens angenehm, und zur Erklärung mancher Nebenumstände dienlich, die Vortheile und Nachtheile, die diese widersprechende Behauptungen haben, gegen einander abzuwägen. Dies thut der gegenwärtige Abschnitt, den man immer mit Vergnügen lesen, und im Ganzen billigen wird, wenn man auch gleich gegen diese oder jene Aeußerung noch etwas einzuwenden hätte. So könnte man z. E. die gerühmte Einheit und Gleichförmigkeit des reinen Empirismus eben deswegen für verdächtig halten, weil er dem Ganzen unserer Erkenntniß widerspricht: Diese enthält doch allezeit etwas, was nicht mehr Erscheinung ist, noch seyn soll, mag es hernach seyn, was es will; der Empirismus hingegen verwandelt alles schlechterdings in Erscheinung, und handelt eben deswegen willkührlich. Eben so könnte man es als eine falsche Anklage beurtheilen, wenn es heißt, die Vernunft prahle mit Einsicht und Wissen, wo alles Wissen nothwendigerweise aufhören müsse, jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung; denn dies ist, meines Erachtens, nicht ganz wahr. Die Vernunft denkt noch etwas über alle Erfahrung hinaus, als Grund und Quelle der Erfahrung, und verknüpft es freylich

inso-

insofern mit der Erfahrung, aber sie verlangt nicht, daß dies Etwas selbst Erfahrung seyn solle, so daß das, was in der Erfahrung liegt, identisch sey mit dem, was außer ihr liegt, sondern es soll sich nur wie Grund und Folge, wie Urding und Abdruck, wie Original und Copie gegen einander verhalten, sie vindicirt sich also keine Einsicht, kein Wissen von der Art, daß die Sache selber, die man wissen will, mit diesem Wissen an sich eins wäre, keine sinnliche Darstellbarkeit, sondern blos eine Hinweisung auf etwas außer dem Wissen. Womit wollen wir nun diese Prätensionen als unrechtmäßig oder übertrieben abweisen? Endlich scheint es auch nicht ganz richtig zu seyn, wenn es heißt, ohne alles vorläufige Interesse würden wir bey diesem Widerstreit in einem beständigen schwankenden Zustand uns befinden, und uns bald auf diese, bald auf jene Seite neigen; vielmehr, glaube ich, würden wir ganz fest so urtheilen, daß die Vernunftideen zwar keine sinnliche, aber nichts destoweniger nothwendige Vorstellungen oder Begriffe seyn, daß ohne sie gar keine Erfahrung, keine Natur, keine Objectivität, keine Sinnenwahrheit stattfände, daß wir durch sie keine Objecte vorstellen, aber doch etwas nothwendig denken, um es hernach in der Anschauung zu bestimmen, daß sie also eben sowol zur ganzen Masse unserer Erkenntniß gehören, als die unmittelbaren Vorstellungen, aber auch eben so wenig als diese außer unserm Erkennen noch etwas seyn — mit einem Wort, wir würden sagen: objective Realität, in dem Verstande, daß etwas, das nicht Vorstellung wäre, vorgestellt würde, und doch nicht selbst Vorstellung wäre, kann in unserer Erkenntniß gar nicht liegen, denn es ist ein Widerspruch, diese fordert aber auch unsere Vernunft gar nicht, wenn man sie nur recht versteht; objective Realität in dem Verstande, daß etwas von uns vorgestellt wird, als ob es nicht Vorstel-

ſtellung wäre, kann, wenn man genau reden will, weder den Ideen allein, noch den Verſtandesbegriffen allein, noch der ſinnlichen Anſchauung allein zukommen, ſondern unſerer ganzen Erkenntniß, inſofern ſie gleichſam aus dieſen Elementen zuſammengeſetzt iſt; dieſe objective Realität aber iſt ein bloßes idem per idem, eine bloße Analyſis unſerer ſchon daſeyenden Erkenntniß, daher kann ſie nicht einmal den, der blos ſpeculativ wäre, befriedigen: objective Realität endlich in dem Verſtande, daß, weil unſere Erkenntniß auf etwas hinweiſt, was nicht Erkenntniß iſt, ſo etwas wirklich auch daſeyn müſſe, was ihr an ſich entſpricht — müſſen wir freylich blos glauben oder nicht glauben, und können ſie in keinem Fall vorzeigen; in der Erkenntniß ſelber wird auch nichts verändert, wir mögen ſie glauben oder nicht glauben, denn ſie bleibt ihrer Form und Materie nach, was ſie vorher war, nur daß wir ſie, wenn wir jene Objectivität nicht glauben, als eine Lüge, und wenn wir ſie glauben, als abſolute Wahrheit anſehen müſſen. Iſt nun dieſes ein Grund unſern Glauben zu beſtimmen, ſo bedarf er nicht erſt im practiſchen Felde gepflanzt zu werden; iſt es aber kein Grund, ſo kann ich nicht einſehen, wie das Practiſche dieſen Glauben erſt erzeugen kann; denn wenn uns unſere Erkenntniß völlig täuſchen kann, wie wollen wir denn zu einem wirklichen practiſchen Gebrauch der Vernunft jemals gelangen? Es iſt wahr, ohne Selbſtthätigkeit findet keine wirkliche Moralität ſtatt, wir müſſen alſo entweder dieſe aufgeben, oder jene vorausſetzen; aber müſſen wir denn, wenn von Wirklichkeit die Rede iſt, nicht auch unſere Moralität blos glauben? glauben wir nun dieſe ohne einen Grund, warum denn nicht auch jene objective Realität unſerer Erkenntniß? glauben wir ſie aber aus irgend einem Grund, ſo möchte ich wol wiſſen, ob ſich ein anderer auffinden ließe, als dieſer: daß die-

dieser Glaube der Indication unserer Erkenntniß gemäß sey. Dieser Grund aber setzt die absolute Wahrheit, mithin jene objective Realität unserer Erkenntniß schon voraus. Ich sehe also nicht, wie ohne Wortspiel oder Subreption in Ansehung dieser Objectivität das Practische mehr leisten kann, als das Theoretische, und vermuthe eben deswegen, daß unser Philosoph, wenn er vom practischen Glauben spricht, die Realität im zweyten Sinne nimmt. Damit aber ist uns nichts gedient, und auch hier ist die Objectivität eben deswegen, weil sie nur geglaubt und nicht erkannt wird, ganz etwas andres als im theoretischen Felde.

## Vierter Abschnitt.

### Transscendentale Aufgaben der reinen Vernunft müssen auflösbar seyn.

pag. 504 — 512.

§. 299.

Alle Fragen, die einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betreffen, müssen durch eben diese Vernunft schlechterdings beantwortet werden können; denn eben der Begriff, der die Frage möglich macht, muß auch die Antwort möglich machen, weil der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird.

§. 300.

Ist der Gegenstand ein Ding an sich, mithin ein transscendentales Object, und wir fragen nach seiner Beschaffenheit, so können wir zwar nicht antworten, was er sey; aber doch, daß die Frage selber nichts sey, weil sie gar keinen Gegenstand hat, denn ein transscendentales

Ob-

Object ist zwar nicht unmöglich, aber uns gänzlich unbekandt.

§. 301.

Ist der Gegenstand nicht ein Ding an sich, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung, und wir fragen nach seiner Beschaffenheit über alle Erfahrung hinaus, so liegt die Beantwortung nicht im Gegenstand, weder als Ding an sich, denn das soll er nicht seyn, noch als Gegenstand möglicher Erfahrung, denn die Frage geht über Erfahrung hinaus, sondern in der Idee, die als bloßes Geschöpf der Vernunft eben deswegen auch die Beantwortung geben muß, weil sie die Frage giebt.

§. 302.

Von der erstern Art sind die Fragen der rationalen Psychologie und Theologie, von der zweyten die Fragen der Cosmologie. Hier ist der Gegenstand und seine Synthesis empirisch gegeben, nicht ein Ding an sich, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung; die Frage aber betrifft den Fortgang dieser Synthesis bis zur absoluten Totalität, welche selbst nicht mehr empirisch gegeben werden kann, sondern eine Idee ist.

§. 303.

Man darf also die Auflösung obiger Probleme nicht von sich abweisen, und die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung auf den Gegenstand schieben, der sich etwa vor uns verbirgt, sondern sie, wenn sie auch noch nicht beantwortet sind, als zu beantworten ansehen, denn der Gegenstand der Frage ist kein Ding an sich, das uns unbekandt, obgleich vielleicht möglich ist, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung, aber

nicht

nicht wie er in irgend einer Erfahrung, sonder
über alle Erfahrung hinaus absolute, mithi
blos in der Idee, die unser Eigenthum ist, an
getroffen werden mag; mithin ist er uns als Ob
ject der Frage völlig bekandt, sie geht ganz nu
auf unsere Idee, daher kann sie auch beantwor
tet werden, indem wir nicht über unser Denke
hinausgehen dürfen; was aber in unserm Den
ken liegt, das müssen wir doch wissen können.

§. 304.

Die Auflösung obiger Probleme kann als
in keinem Fall ungewiß heißen, denn die dogma
tische ist völlig unmöglich, weil sie in keiner Er
fahrung vorkommen kann; die critische hingege
betrachtet die Frage nicht objectiv, sondern nac
dem Fundament der Erkenntniß, worauf sie ge
gründet ist, und kann also völlig gewiß seyn.

* * *

Anmerk. Dies alles klingt wieder sehr neu un
wichtig, aber es ist dennoch sehr begreiflich; denn wa
ist wol auf der Welt natürlicher, als daß alle Fragen
die auf unser bloßes Denken gehen, und nur das be
treffen, was in demselben liegt, von uns müssen beant
wortet werden können; denn wenn wir es nicht beant
worten könnten, so könnten wir auch nicht fragen, wi
könnten es gar nicht wissen, folglich könnte es auch nich
in unserm Denken liegen. Wissen wir so viel, daß wi
fragen können, so muß die Sache in unserm Denke
schon begriffen seyn, daher muß auch die Antwort dar
auf eben daselbst liegen, oder die Frage beträfe nich
unser bloßes Denken. Kein Wunder demnach, da
die transscendentale Philosophie schlechterdings kein
Aufgabe haben kann, die an sich unbeantwortlich wäre
ihr Object ist jederzeit nur das, was in unserm Denke

liegt, wir können alſo in ihr entweder gar nicht fragen, wenn nemlich die Frage auf irgend eine Art über das Denken hinausgeht, oder wenn ſie innerhalb des Denkens bleibt, ſo müſſen wir ſie auch beantworten, d. h. wir müſſen wiſſen können, was das iſt, was wir denken, in unſerm Denken, weil es ſonſt in unſerm Denken nichts wäre, gar nicht gedacht werden könnte. Fragen wir alſo nach dem Subject des Denkens, oder nach dem Object, oder nach dem Grund deſſelben überhaupt, ſo muß immer ſchon die Antwort in der Frage ſelber begriffen ſeyn; denn, gehen wir über das Denken hinaus, ſo iſt es ja nicht mehr Frage nach dem Subject, Object, Grund des Denkens; bleiben wir aber innerhalb des Denkens, ſo müſſen wir doch wiſſen, was das Subject, Object und Grund deſſelben iſt, weil es ſonſt nicht Subject, Object, oder Grund, d. i. Möglichkeit deſſelben überhaupt wäre. In der That, dies ſind lauter untrügliche Sätze, aber was ſie für einen Werth haben, das erhellet erſt alsdann, wenn man ſie ohne die myſtiſche Sprache in ihrer nackten Geſtalt darlegt. Sie führen nemlich alle auf die identiſche Behauptung, daß das Subject des Denkens, als Subject des Denkens, blos Subject im Denken, das Object, als Object deſſelben, blos ein Object im Denken, und die Möglichkeit blos eine Möglichkeit im Denken, folglich alles, was im Denken liegt, und zum Denken gehört, inſofern es dazu gehört, bloßer Gedanke iſt. Gewiß, dies iſt unleugbar; wollen wir nun aber deswegen in dieſem ewigen Zirkel uns geduldig herumdrehen, und uns die Vorausſetzung einer realen Bedeutung unſeres Denkens deswegen, weil auch dieſe reale Bedeutung in unſerm Denken nur Gedanke, und außer demſelben nur Erſcheinung oder gar nichts Darſtellbares iſt, ableugnen laſſen? Wer Luſt hierzu hat, der mag, nur ſoll er zuſehen, wie er es vor ſeiner Vernunft verantworten mag.

Fünf-

## Fünfter Abschnitt.

## Sceptische Vorstellung der cosmologischen Fragen. p. 513 — 518.

§. 305.

Wenn man obige cosmologische Fragen nach den 4 transscendentalen Ideen sceptisch vorstellt, d. h. untersucht, was herauskommt, man mag die Antwort auf Ja oder Nein stellen, und man stößt auf beiden Seiten auf Nonsens; so ist dies eine hinlängliche Aufforderung, alle dogmatische Auflösung aufzugeben, und die Frage selber critisch zu untersuchen, ob sie nicht auf einer versteckten falschen Voraussetzung beruhe.

§. 306.

Nun ist dies hier wirklich der Erfolg der sceptischen Methode; die cosmologische Idee fordert die Fortsetzung des empirischen Regressus blos zum Unbedingten; allein auf welche Seite desselben sich auch die regressive Synthesis der Erscheinungen schlage, so ist jedesmal die Weltidee für den empirischen Regreß, ohne welchen keine Erfahrung möglich ist, entweder zu groß, oder zu klein, mithin ohne einen möglichen Gegenstand, also ganz leer und ohne Bedeutung, und insofern sie doch den Gegenstand in der Erfahrung voraussetzt, Blendwerk — welches wir nun alsbald aufdecken wollen.

* * *

Anmerk. Da es einmal unserm Philosophen gefällt, uns Schritt vor Schritt von der Wahrheit zu belehren, daß die Dinge, die wir uns vorstellen, zwar Dinge an sich zu seyn scheinen müssen, weil wir sie als

wirkliche Dinge vorstellen, aber es nicht seyn können, weil sie sonst nichts in unserer Vorstellung wären, so müssen wir ihm schon folgen, versichern aber, daß wir dieses noch nie haben leugnen wollen. Daher können wir, so lange es blos um diese ganz identische Behauptung zu thun ist, aller weitern Erklärungen gar wohl entbehren; denn wer sollte je verlangen, daß ein Weltall, eine Zusammensetzung, eine Ursache, eine Nothwendigkeit an sich, wie man sichs auch denken mag, jemals uns erscheinen, uns in irgend einer sinnlichen Anschauung gegeben werden könne? da jede Erscheinung eben deswegen, weil sie Erscheinung ist, auf etwas bezogen werden muß, das nicht Erscheinung ist, mithin auf keine Art ein Ding an sich und doch zugleich als dasselbe Ding an sich nur ein Ding in der Vorstellung seyn kann.

## Sechster Abschnitt.

### Der transscendentale Idealismus — Schlüssel zur Auflösung. p. 518 — 525.

§. 308.

Alles, was im Raum und in der Zeit angeschaut wird, alle Gegenstände des äußern und innern Sinnes sind zwar wirklich, aber zusammt dem Raum und der Zeit nur wirklich in der Vorstellung — transscendentaler Idealismus; er unterscheidet sich dadurch vom empirischen Idealismus, daß dieser die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, und die ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, und nur die innere Erfahrung — als Erfahrung eines Daseyns an sich selbst gelten läßt.

Anmerk.

Anmerk. Von dieſem Unterſchied iſt ſchon einmal gehandelt, und gezeigt worden, daß unſer Philoſoph in der That nur mit Wörtern ſpiele. Entweder iſt der Idealiſmus, den er den empiriſchen nennt, noch nie in eines vernünftigen Mannes Herz gekommen, oder er iſt von dem transſcendentalen Idealiſmus der Sache nach gar nicht verſchieden. Der transſcendentale Idealiſt iſt ein empiriſcher Realiſt, d. h. er behauptet die Wirklichkeit alles deſſen, was in Zeit und Raum iſt, aber nur als Wirklichkeit in der Erfahrung, in der Vorſtellung, weil Raum und Zeit nur ſubjective Formen der ſinnlichen Anſchauung ſind, nicht als Wirklichkeit an ſich; Raum und Zeit haben deswegen objective Realität, weil ſie Bedingungen ſind, irgend etwas außer einander und nacheinander vorzuſtellen; weil aber dieſe Formen ohne wirkliche Dinge außer einander und nach einander leer ſind, ſo müſſen wirkliche Dinge außer einander und nach einander daſeyn, wenn Zeit und Raum wirklich vorgeſtellt werden ſollen. Mit einem Wort, Zeit und Raum machen das Außer- und Nacheinanderſeyn möglich, und wirkliche Dinge im Raum und in der Zeit machens wirklich, aber alles nur in unſerer Vorſtellung, die zwar jetzt objectiv, aber doch nur unſere Vorſtellung iſt — — und dies ſollte der empiriſche Idealiſt jemals leugnen? es leugnen, daß Raum und Zeit ohne wirklich vorgeſtellte Dinge in denſelben leere Formen ſind, und nur durch ſolche wirkliche Dinge ſelbſt auch als wirklich vorgeſtellt werden? oder er ſollte jemals den Raum, den wir vorſtellen, als wirklich in oder außer unſerm Vorſtellen, und die im Raum vorgeſtellte Dinge nicht gerade auf eben die Art als wirklich anſehen? Sollte er etwa ſich einbilden, daß Raum als etwas an ſich daſey, und doch noch an dem wirklichen Daſeyn deſſen, was im Raum ſich befindet, zweifeln, oder daß Raum in unſerer Vorſtellung als verſchie-

ſchieden von uns daſey, und doch die Dinge, die in demſelben ſind, nicht eben ſo? Es iſt höchſt unbillig, ſolche Abſurditäten jemand aufzubürden. Nein, der Idealiſt, ſo wie wir ihn kennen, giebt es gerne zu, daß Raum und Materie von uns wirklich und als wirklich außer uns, mithin als an ſich vorgeſtellt werden; aber er leugnet es, daß noch etwas von dieſer Vorſtellung übrig bleibe, wenn man unſere Vorſtellung aufhebe, was man noch dieſen Raum und dieſe Materie nennen könnte, weil alles nur in unſerer Vorſtellung daſey — dies läßt er von dem innern Selbſt in der Vorſtellung eben ſowol als von dem, was außer dem Selbſt vorgeſtellt wird, gelten, eben deswegen, weil alles, was wir kennen, zunächſt und genau zu reden, weiter nichts als unſere Vorſtellung ſeyn kann. Was nun hier einen Unterſchied zwiſchen dem einen und dem andern Idealiſmus ausmachen ſoll, das kann ich nicht ſehen. Geht man hingegen zu der Frage, ob hernach dem allem, was in unſerer Vorſtellung liegt, irgend etwas an ſich ſelbſt entſpreche, (nicht ob das Vorgeſtellte etwas an ſich ſey, denn dieſe Frage iſt jederzeit Unſinn, und wahrlich auf dieſe Art noch nie gemacht worden,) ſo ſagt der Idealiſt entweder ſchlechterdings nein, und alsdann mag er zuſehen, ob dies vernünftig iſt, oder er ſagt, man weiß es nicht, und kann es nicht wiſſen, und darf gar nicht darnach fragen, alsdann iſt er mit unſerm Philoſophen auf eben demſelben Weg, oder er ſagt Ja, macht aber einen Unterſchied zwiſchen dem, was dem innern Selbſt, und dem, was der Materie in der Vorſtellung entſpricht, indem er annimmt, daß die Vorſtellung des Ichs auf nichts hinweiſe, das etwas andres wäre, als dies vorgeſtellte Ich, die Vorſtellung der Materie hingegen ein abſolutes Ding vorausſetze, das nicht ſelbſt dieſe Materie, ſondern von ihr verſchieden iſt — — nun ſo folgt

frey-

freylich nicht, daß es ſchlechterdings ſo ſeyn müſſe, vie
mehr iſt es klar, daß das abſolute Ich eben ſowol e
was andres iſt, als das Ich in der Vorſtellung, ſ
wie auch der Urgrund der Materie nicht dieſe Materi
ſelbſt iſt. Daher iſt es am vernünftigſten, zu ſagen, da
Ich in der Vorſtellung iſt ſchlechterdings nicht die Mat
rie in der Vorſtellung, beiden aber entſpricht etwas a
ſich, das eben deswegen weder das Ich, noch die Ma
terie in der Vorſtellung iſt. Wir kennen es nicht, hi
gegen nehmen wir es an, weil es unſere Erkenntniß
verlangt, und aus eben dieſem Grunde ſetzen wir au
mit Recht voraus, daß dieſe beiderley Urdinge, die i
unſerm Vorſtellen ausgedrückt ſind, an ſich ſelbſt eb
ſo wie in der Vorſtellung verſchieden ſind, ſo daß nu
das, was die Materie betrifft, das Ich weiter nich
angeht.

§. 309.

Nach dieſem transſcendentalen Idealiſmu
ſind alle wirkliche Gegenſtände nur Erſcheinu
gen, nicht Dinge an ſich, nur möglich in d
Erfahrung, nicht an ſich gegeben, und vor d
Erfahrung nichts. Wenn wir daher von Di
gen vor der Erfahrung reden, ſo iſt immer n
etwas zu verſtehen, auf das wir im Zuſammen
hang der Erfahrung kommen können oder müſſe
und wenn wir von allem in allen Zeiten un
Räumen exiſtirendem reden, ſo ſind das nic
Dinge, die vor der Erfahrung gegeben wäre
ſondern blos der Gedanke einer möglichen Erfa
rung in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit.

§. 310.

Am Ende iſt es nun ganz einerley, ob ic
ſage, ich kann im Fortgange der Wahrnehmun

auf Dinge treffen, die noch nie wahrgenommen worden sind, noch werden, oder, es sind in der Welt solche Dinge wirklich da, denn wenn sie auch an sich wären, so sind sie doch nur in der Wahrnehmung uns wirklich: hingegen wenn die cosmologische Idee Erfahrungsbegriff seyn soll, alsdann muß dieser Unterschied bemerkt werden, um einem beträchtlichen Wahne, als ob Sinnendinge Dinge an sich wären, vorzubeugen.

* * *

Anmerk. Dinge an sich liegen nie in unserer Erkenntniß so, daß sie in der That Dinge an sich und doch nur Dinge in der Vorstellung wären. Dies ist an sich klar, obgleich durch unser Erkennen immer etwas an sich angezeigt wird. Alle Dinge also, deren Wirklichkeit wir vorzeigen können, sind immer nur Dinge in der Vorstellung, Gegenstände in der Erfahrung, wirklich in der Wahrnehmung; wenn sie also auch Dinge an sich wären, so würde dies in der Erfahrung selbst allezeit gleichgültig seyn, weil doch nichts von uns erfahren werden kann, als was wir wahrnehmen können. In der Erfahrung also hat der Unterschied zwischen Dingen an sich und in der Erscheinung keine wichtige Bedeutung. Hingegen wenn wir die Erscheinung über alle Erfahrung hinaussetzen sollen, alsdann entspringt Blendwerk und Widerspruch, und dann müssen wir uns erinnern, daß Dinge an sich niemals uns erscheinen, niemals eine Wirklichkeit in unserer darstellenden Erkenntniß erlangen können, obgleich etwas an sich vorausgesetzt werden kann, und um der vorhandenen Erfahrung willen, wenn schon nicht in ihr und für sie, doch ihrer Indication gemäß vorausgesetzt werden muß.

## Siebenter Abſchnitt.

### Critiſche Entſcheidung des coſmologiſchen Streits der reinen Vernunft.

pag. 525 — 535.

§. 311.

Die Antinomie der reinen Vernunft beruhet auf dem Schluß: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben; nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc.

§. 312.

Iſt von Dingen an ſich, ohne Rückſicht auf unſere Erkenntniß und wie wir dazu gelangen, die Rede, ſo fallen alle Bedingungen der Zeit hinweg, ſie werden an ſich und als zugleich gegeben vorausgeſetzt, und alſo gilt der Oberſatz von ihnen, ob er gleich weiter nichts als eine logiſche Forderung iſt.

§. 313.

Iſt hingegen von Erſcheinungen die Rede, die bloße Vorſtellungen ſind, und nur dadurch wirklich werden, daß wir zu ihrer Kenntniß gelangen, welches jederzeit durch eine ſucceſſive Syntheſis geſchieht, ſo iſt uns zwar durch das Bedingte ein Regreſſus zu den Bedingungen, alſo eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis aufgegeben; aber dieſe Syntheſis, und alſo die dadurch möglichen Bedingungen ſind nicht ſchon wirklich gegeben, ſondern finden erſt Statt im Regreß, wenn dieſer wirklich vollführt wird.

§. 314.

Wird nun aber der Oberſatz dennoch auf Erſcheinungen angewandt, wie es in dem

obigen dialectiſchen Schluſſe wirklich geſchieht, ſo wird das Bedingte im Oberſatz in transſcendentaler, und im Unterſatz in empiriſcher Bedeutung genommen, und alſo ein Sophiſma Figurae Dictionis begangen.

§. 315.

Durch dieſe Entdeckung werden nun zwar beide ſtreitende Parteyen als ſolche, die keinen gegründeten Titel für ihre Forderungen haben, abgewieſen; aber da es doch immer natürlich bleibt, Erſcheinungen für Dinge an ſich anzuſehen, ſo iſt die Unrichtigkeit des Schluſſes an ſich noch nicht dargelegt; um alſo den Zwiſt ganz zu endigen, muß noch gezeigt werden, daß er kein wirkliches Object, ſondern nur einen Schein betrifft, folglich an ſich nichts iſt.

* * *

Anmerk. Erſcheinungen ſind Dinge in der Vorſtellung, nur durch unſere Wahrnehmung wirklich, mithin nie ohne dieſelbe, oder vor derſelben uns gegeben; hingegen weil ſie doch immer als Dinge uns gegeben werden, ſo ſcheinen ſie Dinge an ſich zu ſeyn, ſcheinen abſolute gegeben zu ſeyn, und müſſen ſo ſcheinen. Wenn alſo etwas in unſerer Vorſtellung wirklich da iſt, und zwar als etwas Bedingtes da iſt, ſo weiſt dies zwar auf eine Bedingung hin, die gleichfalls in unſerer Vorſtellung daſeyn muß, ſonſt wäre jenes nicht ein Bedingtes in unſerer Vorſtellung, die aber nicht ſchon durch jenes Bedingte, ſondern erſt durch unſere wirkliche Wahrnehmung gegeben wird, mithin niemals ein Ding an ſich ſeyn kann, mithin ſelbſt wieder bedingt in unſerer Vorſtellung iſt, und alſo aufs neue wieder eine Bedingung, die durch unſer Vorſtellen wirklich wird, vorausſetzt. Auf dieſe Art müſſen wir zwar vom Bedingten

dingten in der Vorſtellung zurückgehen zur Bedingung
kommen aber niemals über unſere Vorſtellung hinau
zu einem wirklichen Dinge an ſich, mithin nie zur abſ
luten Totalität der Bedingungen, alſo nie zum Un
bedingten. Weil aber Erſcheinungen Dinge an ſich
ſeyn ſcheinen, ſo ſcheint auch durch das Bedingte in d
Erſcheinung, inſofern uns dies für ein Bedingtes
ſich gilt, das an ſich Unbedingte zugleich gegeben
ſeyn, und muß ſo ſcheinen, ob wir gleich durch d
Widerſprüche, die entſtehen, wenn wir es als uns g
geben, mithin als Erſcheinung vorausſetzen, beleh
werden, daß das, was erſcheint, nie ein Ding an ſ
ſey, und ein Ding an ſich nie erſcheinen könne. Kn
um etwas als ein Glied in einer Reihe vorzuſtellen, d
auf etwas Vorhergehendes folgt, müſſen wir vorh
etwas Vorhergehendes vorſtellen, alſo auf dies Etw
in der Vorſtellung zurückgehen; dies können wir
etwas, das jetzt in unſerer Vorſtellung vorherge
wieder nicht vorſtellen, ohne auf etwas zurückzugeh
das in unſerer Vorſtellung vor demſelben vorherge
und ſo kommen wir nie zu Ende, ob wir gleich ſt
aufgefordert werden zurückzugehen, und ſo zu Ende
kommen. Da nun das, was in unſerer Vorſtellu
wirklich iſt, ein abſolutes Ding zu ſeyn ſcheint,
ſcheint auch die in unſerer Vorſtellung wirkliche Rei
eine Reihe an ſich und als ſolche abſolut, mithin
Vorausſetzung ihrer Vollendung eine vollbrachte Voll
dung an ſich zu ſeyn, ob es gleich, wenn von der Wi
lichkeit in der Vorſtellung die Rede iſt, ſchlechterdin
nicht ſeyn kann. Dies alles geben wir gerne zu, n
muß man uns erlauben, eben deswegen, weil die Rei
in der Vorſtellung nie vollendet werden kann, und d
an ſich vollendet zu ſeyn ſcheint, von dieſem Schein
nen zwar transſcendentalen, aber dennoch realen,
gleich uns nicht darſtellbaren Grund vorauszuſetz

Denn zu ſagen, es ſcheint ſo, als ob die Reihe in der Erſcheinung eine abſolute Reihe an ſich wäre, weil wir uns die Reihe in der Erſcheinung ſo vorſtellen, und wir ſtellen ſie uns ſo vor, weil ſie es zu ſeyn ſcheint, dies wäre idem per idem: und zu ſagen, es ſcheint nur ſo, aber wir können den Schein nicht ſinnlich realiſiren, dies wäre etwas antworten, was man gar nicht fragt; oder endlich zu ſagen, weil wir den Schein nicht wirklich darſtellen können, ſo dürfen wir auch nicht annehmen, daß er eine Realität an ſich habe, daß ihm etwas abſolutes außer all unſerm Denken und Vorſtellen entſpreche; dies können wir zwar nicht verbieten, aber es heißt zuletzt nichts anders, als unſere ganze Erkenntniß aufheben.

## §. 316.

Wäre die Antinomie der reinen Vernunft ein wahrer Widerſpruch, ſo müßte ein Theil Recht und der andere Unrecht haben, da ſie aber nur ein dialectiſcher Widerſtreit iſt, der auf dem Schein eines Unbedingten in der Erſcheinung beruht, ſo müſſen, wenn der Schein aufgedeckt wird, beide Behauptungen wegfallen; wir können alſo nun ſagen — die Welt iſt weder endlich, noch unendlich, d. h. ſie hat weder eine endliche, noch unendliche Größe, weil ſie als Welt gar keine Wirklichkeit hat u. ſ. w. ſie iſt nur im Regreß, der nie vollendet wird, wirklich.

* * *

Anmerk. D. h. der bloße Gedanke der Welt hat eine ſinnliche Realität — aber deswegen kann und muß doch dieſem Gedanken etwas an ſich entſprechen.

## Achter Abschnitt.

### Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der cosmologischen Ideen.

pag. 536 — 543.

§. 317.

Da keine absolute Reihe der Bedingunge in einer Sinnenwelt als einem Dinge an sich ge geben, sondern nur im Regressus derselben auf gegeben wird, so hat zwar der Grundsatz de Totalität Gültigkeit, aber nicht objective, son dern subjective; er ist kein Grundsatz mögliche Erfahrung, oder ein constitutives Princip de Vernunft, Sinnenwelt über mögliche Erfah rung hinaus wirklich vorzustellen, sondern ei Princip der größt-möglichen Erweiterung de Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenz absolute Grenze ist; also eine Regel, die nich sagt, was im Object sey, sondern wie der Re greß anzustellen, um zu dem vollständigen Be griff des Objects zu gelangen, nemlich so, da kein Glied mehr bedingt sey, also bis zum Un bedingten, welches aber eben deswegen, weil de Regreß empirisch ist, nie erreicht wird.

§. 318.

Eine solche regressive Synthesis, die ni vollständig ist, heißt ein Regressus in infinitum wenn das Ganze in der Anschauung gegeben ist nicht als ob die Reihe der Bedingungen im Ob jecte als unendlich wirklich wäre, sondern wei immer noch mehrere Glieder, als ich im Regre erreiche, wirklich dasind, indem das Ganze ge geben ist: sie heißt ein Regressus in indefinitum wenn die Reihe, in der ich aufsteige, nicht schon als ein Ganzes gegeben ist, weil da keine empi

iſch-abſolute Grenze angetroffen wird, mithin mmer noch mehrere Glieder möglich, obgleich nicht wirklich gegeben ſind. Nun werden wir bald ſehen, wo der Grundſatz der Totalität einen Regreſſum in Infinitum, und wo — in indefinitum gebietet.

* * *

Anmerk. Ueber den Nutzen dieſer Terminologie wollen wir nicht urtheilen. Wir müſſen, dies iſt die kurze Summe dieſes Abſchnittes, überall etwas an ſich gegebenes denken, vorausſetzen, ſuchen, aber wir können es in keiner wirklichen Erkenntniß je erreichen, finden, realiſiren, weil alles, was in der Erkenntniß wirklich iſt, kein Ding an ſich ſeyn kann. Wir können alſo bey keinem einzigen Sinnendinge ſtehen bleiben, als ob es an ſich dawäre, aber wir können auch über ſolche Dinge nie hinauskommen. Dies iſt nun alles klar und deutlich, aber eben deswegen, weil uns unſere Erkenntniß ſelbſt dies gebietet, ſo urtheilen wir nun auch, daß dies Gebot ernſtlich gemeint, und nicht bloßes Spiel ſey; denn woran ſollen wir uns halten, wenn uns unſere eigene Erkenntniß irreführt?

## Neunter Abſchnitt.

### Empiriſcher Gebrauch des regulativen Princips der Vernunft in Anſehung der coſmologiſchen Ideen. pag. 543 — 545.

§. 319.

Abſolute Totalität der Sinnenwelt fußet ſich auf einen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft. Da jene in ihr nicht ſtattfindet, ſo kann

kann auch dieſer nicht ſtattfinden, und anſtatt von einer abſoluten Größe der Reihen zu reden, kann man nur fragen, wie weit man nach der Regel der Vernunft in der Erfahrung zurückgehen müſſe, um ihr Genüge zu thun.

* * *

Anmerk. Vernunft, d. h. das Denken eines Dinges an ſich, kann nie ſinnlich realiſirt werden, es hat alſo in der Erfahrung blos dieſe Bedeutung, daß wir, was in den Sinnen, alſo nur Vorſtellung iſt, ſo anſehen müſſen, als ob es ein Ding an ſich wäre, ohne deswegen über das Vorſtellen ſelber hinauszukommen.

---

§. 320.

Nimmt man nun das Princip der Totalität in dieſer nicht mehr objectiven (ſinnlich-darſtellbaren), ſondern ſubjectiven (für uns gültigen) Bedeutung als Regel der Fortſetzung der Erfahrung, nicht als conſtitutives Princip ihrer Vollendung, ſo hört der Streit auf, und in die Stelle des Scheins, der ihn veranlaßte, tritt der wahre Sinn, worin Vernunft mit ſich übereinſtimmt, und ſo wird ein dialectiſcher Grundſatz in einen doctrinalen verwandelt, der zwar kein Axiom iſt, aber doch dafür gilt — wie wir jetzt ſehen werden.

* * *

Anmerk. Viel Aufwand, um uns zu ſagen, daß es Schein und Widerſprüche gebe, wenn wir etwas ohne und außer unſerer Erkenntniß erkennen wollen, und daß hingegen alles zuſammenſtimme, wenn wir uns erinnern, daß unſere Erkenntniß zwar über ſich hinaufweiſe, aber das, was abſolute außer ihr, und nicht

blos

blos wieder nur in unserer Vorstellung außer ihr liegt, nie erreichen, zur wirklichen Darstellung machen könne. Daran zweifeln wir gewiß keinen Augenblick, hingegen lassen wir uns auch nicht bereden, daß jenes Hinausweisen absolutes Blendwerk sey, oder daß es keine andere Absicht und Bedeutung habe, als die Möglichkeit, ein blos vorgestelltes Ding dennoch als ein Ding an sich anzusehen, und keinen andern Ursprung, als unsere subjective Vernunft, die wir ja als Vermögen gar nicht kennen, denn das hieße idem per idem erklären. Daher nehmen wir an, daß eben deswegen, weil uns unsere Erkenntniß stets hinausweist, weil wir Dinge in der Vorstellung als Dinge an sich ansehen müssen (denn dies ist immer einerley), so muß, nicht in unserer Erkenntniß, sondern ihrer eigenen Indication gemäß außer ihr, eben so gewiß ein solcher transscendentaler Grund unserer Vorstellungen vorhanden seyn, so gewiß ein Abdruck dieser Urdinge in uns da ist. Giebt man uns aber dieses meinetwegen als Meinung oder Wissen, als Glauben oder Demonstration, wenn nur als etwas, dessen Gegentheil Thorheit ist, zu, so können wir es schon leiden, daß man jenes Hinausweisen auf Dinge an sich, in Ansehung der Sinnlichkeit, Blendwerk nenne, und blos als eine Regel der Vernunft für den Verstand, aber nicht für die Wirklichkeit gelten lasse, ob mir gleich diese Sprache ein wenig affectirt und zweydeutig zu seyn scheint.

---

## I. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen. pag. 545 — 551.

### §. 321.

Im empirischen Regreß findet keine Erfahrung einer absoluten Grenze, also keine empirisch-schlechthin-unbedingte Bedingung statt, weil

weil sonst die Erscheinung durch nichts begrenzt wäre, und also nichts wirklich wahrgenommen werden könnte. Ich bleibe also immer nur bey empirischen Bedingungen, die selbst wieder bedingt sind, und muß eben deswegen, so weit ich auch komme, nach einem noch höhern Glied fragen. Dies ist der Grund und die Bedeutung des regulativen Princips der Vernunft in allen — also auch in der ersten cosmologischen Idee.

* * *

Anmerk. Um etwas wahrzunehmen, müssen wir etwas denken, und dieses Denken auf etwas außer demselben wirkliches beziehen, wir können also freylich was nichts ist, unmöglich wahrnehmen; dies müßten wir aber, wenn wir das, was wir blos denken können, ein Ding an sich, wahrnehmen sollten. So lange wir also wahrnehmen, so beziehen wir immer etwas, das wirklich da ist, auf etwas, das wir denken, und wenn die Wahrnehmung auf ein Verhältniß geht, so muß das Verhältniß allezeit angetroffen werden in Dingen die wir wahrnehmen, die wir also auf etwas an sich beziehen, die aber eben deswegen in der Wahrnehmung kein Etwas an sich sind. In diesem ewigen Zirkel dreht uns die Critik ohne Aufhören herum.

## §. 322.

Das regulative Princip der Vernunft fordert also in Ansehung der ersten cosmologischen Idee ein nie begrenztes Aufsteigen im Regreß zur unbedingten Größe des Weltganzen; welches Aufsteigen, da das Weltganze hier nur im Begriff, nie als Ganzes in der Anschauung ist, eben

deswegen ein Regressus in indefinitum heißt, d. i. die Welt hat gar keine Größe an sich, weder endliche noch unendliche, weil sie nie ein Ding an sich, sondern nur in der Erscheinung, nie absolute gegeben, sondern nur durch successive empirische Vorstellung, durch successive Wahrnehmung wirklich ist. Vor dieser Wahrnehmung ist sie gar nicht da als Ganzes, und mit dieser Wahrnehmung kommen wir nie zu Ende. Mithin ist es ohne Aufhören möglich, den empirischen Regreß fortzusetzen; aber es ist nicht möglich, ihn ohne Aufhören fortzusetzen.

* * *

Anmerk. Aus dem Vorhergehenden ist dies und alles folgende, so subtil es auch zu seyn scheint, dennoch gar wohl verständlich. Ein Weltganzes der Ausdehnung nach, in der Zeit und im Raum, ist als Ding an sich ohne und vor unserer Wahrnehmung ein bloßer Gedanke, ohne Wirklichkeit in der Wahrnehmung. Soll er sinnlich realisirt werden, so müssen wir es wirklich wahrnehmen, also in der Wahrnehmung zurückgehen, bis wir absolute Ausdehnung, d. h. Ausdehnung ohne und vor unserer Wahrnehmung wahrnehmen. Daß dies ein Widerspruch ist, sieht ein jeder von selbst, denn da müßte ja das, was keine Wirklichkeit in der Wahrnehmung hat, wahrgenommen werden, also Wirklichkeit in der Wahrnehmung haben. Da nun dieses unmöglich ist, so ist auch ein absolutes Weltganzes der Ausdehnung nach wahrzunehmen unmöglich, und da dieses unmöglich ist, so können wir zwar sagen, daß Wahrnehmung hier nie zu Ende kommt, aber nicht, daß sie auf irgend eine Art weder an sich noch in der Voraussetzung eine wirkliche Unendlichkeit enthält, eben deswegen, weil nie ein absolutes Weltganzes der Ausdehnung

nach

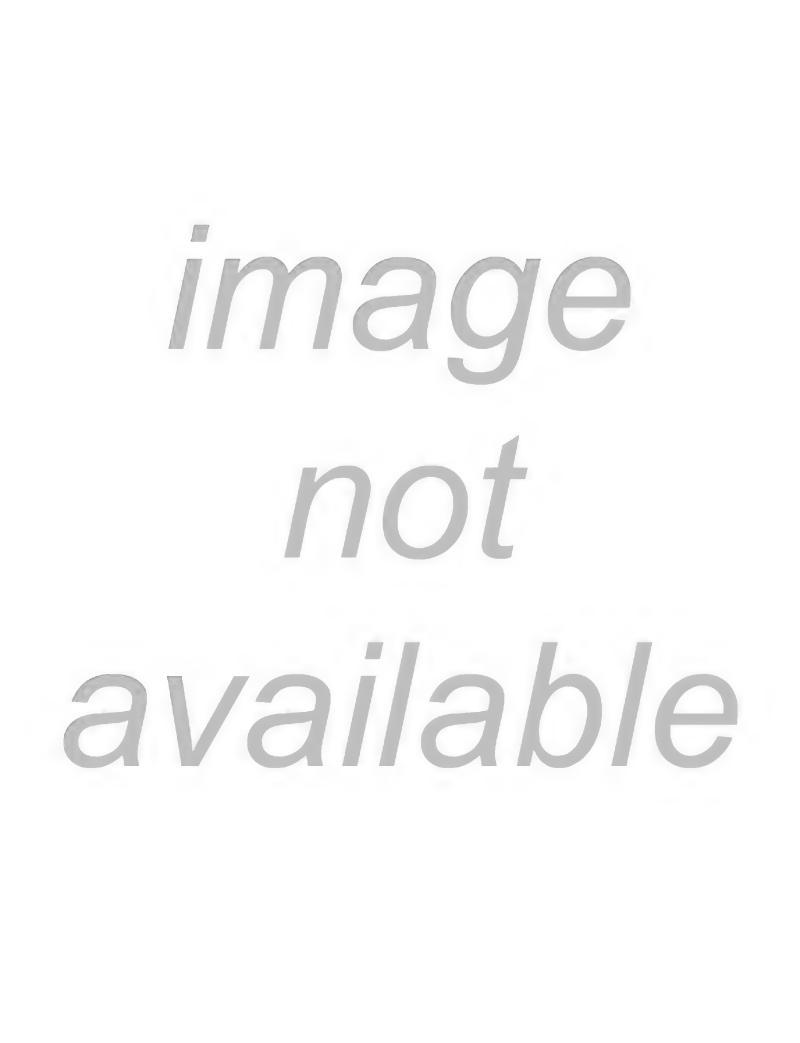
image
not
available

oder zu leugnen, ist unseres Erachtens Thorheit — in einem solchen Grad, daß es schon Thorheit ist, nur Beweise darüber zu verlangen.

## II. Totalität der Theilung. pag. 551 — 555.

§. 323.

Theilung eines in der Anschauung gegebenen Ganzen ist Regressus vom Bedingten zur Bedingung, er wäre absolut gegeben, wenn die Theilung bis zum Einfachen gelangte, dies ist in der Erscheinung unmöglich, daher geht die Theilung ohne Aufhören fort, und da sie in einem wirklich gegebenen Dinge ist, da die Bedingungen alle schon mit dem Bedingten gegeben sind, so geht hier die Theilung ins Unendliche, ob sie gleich nie wirklich unendlich wird, denn da müßte der successiv-unendliche Regreß vollendet werden können, welches unmöglich ist.

§. 324.

Vom Raum ist dieser Grundsatz sehr klar, denn der ist, wenn alle Ausdehnung aufgehoben würde, nichts mehr, hingegen Substanzen im Raum, als das Subject der Zusammensetzung, scheinen noch etwas zu seyn, wenn schon alle Zusammensetzung weggenommen ist; so ist es auch im reinen Verstandesbegriff, aber nicht in der Erscheinung, wo Substanz nicht Ding an sich, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung ist.

§. 325.

Ist das gegebene Ganze ein Quantum discretum, organisirt, zergliedert, so läßt sich dieser Grundsatz der Theilung ins Unendliche nicht darauf

auf anwenden. Ein ſolches Ganzes iſt ſchon als eingetheilt gegeben, die Menge ſeiner Theile iſt alſo ſchon beſtimmt, mithin nicht unendlich, (ſonſt könnte ſie nicht gegeben ſeyn,) ſondern einer Zahl gleich, und in einer möglichen Erfahrung anzutreffen, obgleich es möglich iſt, daß die Theile der Materie bey der Decompoſition ins Unendliche gegliedert werden.

* * *

Anmerk. Auch dieſe Auflöſung hat keine Schwierigkeit. Ein in der Anſchauung gegebenes Ganzes iſt als Erſcheinung nicht ſchon eingetheilt, ſondern nur theilbar, hingegen als Ding an ſich iſt es abſolute eingetheilt; da es nun ein Ding zu ſeyn ſcheint, ſo ſcheint es zugleich auch abſolute eingetheilt zu ſeyn; da es aber kein Ding an ſich, ſondern nur ein Ding in der Wahrnehmung iſt, ſo iſt auch die Eintheilung deſſelben nicht ſchon an ſich abſolute gegeben, ſondern wird erſt durch die Wahrnehmung, durch die ſucceſſive Decompoſition möglich und wirklich, und da dieſe nie zu Ende kommen kann, ſo geht ſie ohne Aufhören fort, und zwar ins Unendliche, weil die Theilung in einem ſchon gegebenen Ganzen geſchieht, indem ſchon alle Theile obgleich nicht als Theile an ſich gegeben ſind. Ein gegliedertes Ganzes hingegen, wenn es nicht blos gedacht, ſondern angeſchaut wird, iſt in der Erſcheinung nicht blos theilbar, ſondern wirklich eingetheilt, ſeine Theilung alſo beſtimmt, und in einer möglichen Erfahrung anzutreffen. Dies alles iſt ganz klar, denn es löſt ſich zuletzt wieder in lauter tavtologiſche Sätze auf: Alles, was ſich als ein wirkliches Ding in den Sinnen darſtellt, iſt ausgedehnt, alles Ausgedehnte theilbar, alles Theilbare nicht ſchon eingetheilt, ſondern in Anſehung der möglichen Theilung unbeſtimmt; was hingegen ſchon eingetheilt iſt, das iſt nicht blos

heilbar, ſondern wirklich eingetheilt, mithin beſtimmt. Wer wird dies leugnen, oder die Folge beſtreiten, die daraus fließt, daß Wahrnehmung nie zu einem völlig-Untheilbaren kommen, nie eine Theilung an ſich und vollendet, ſondern immer nur eine Theilung in der Wahrnehmung, mithin unvollendet darſtellen könne, daß alſo Materie als etwas Theilbares nicht Ding an ſich, ſondern in der Vorſtellung ſey, ob ſie gleich als Ding an ſich angeſehen werden muß. Dafür hat ſie gewiß noch kein vernünftiger Philoſoph gehalten, ſondern bloß daraus, daß ſie für ein Ding an ſich angeſehen werden muß, den Schluß gemacht, daß ihr alſo ein Ding an ſich, nicht als identiſch mit ihr, ſondern als ihre Urquelle zum Grunde liegen muß, und dieſer Schluß ſollte unrichtig ſeyn, weil er ſich nicht verſinnlichen läßt? ?

## Uebergang von den mathematiſch zu den dynamiſch transſcendentalen Ideen.

pag. 556 — 560.

### §. 326.

Die zwey bisher aufgelöſte coſmologiſche Ideen ſind mathematiſch, d. i. ſie fordern eine vollendete Zuſammenſetzung und Eintheilung in der Erſcheinung, mithin abſolute Größe der Erſcheinung, der Begriff der Größe aber iſt eine Syntheſis des Gleichartigen; folglich muß hier das Unbedingte gleichartig ſeyn mit dem Bedingten, und kann nicht außer der Reihe liegen, ſondern muß zur Reihe ſelber gehören; da nun dieſes unmöglich iſt, ſo iſt auch hier das Unbedingte ſelbſt unmöglich, abſolute Größe der Erſcheinung iſt Blendwerk, und alſo der Streit über der Beſtimmung derſelben ein Streit um nichts.

§. 327.

§. 327.

Hingegen die noch übrige zwey cosmolog
Ideen sind dynamisch, d. i. sie fordern abs
Ursache und Nothwendigkeit der Erscheinung,
Begriff der Ursache aber und der Abhängi
des Zufälligen vom Nothwendigen ist eine C
thesis des Ungleichartigen: Insofern nun
Unbedingte selbst auch Erscheinung seyn soll,
hin von der Ungleichartigkeit abstrahirt, und
Reihe bloß nach ihrer Größe oder Erstreckung
trachtet wird, so muß der Streit wie bey der
stern als Streit um Blendwerk entschieden
den. Insofern aber auf die Begriffe selbst
hen wird, und diese als eine Syntheſis des
gleichartigen betrachtet werden, so muß hier
Unbedingte nicht nothwendiger Weise ein G
der Reihe in der Erscheinung selber seyn, es
etwa außer ihr liegen, und doch mit ihr verk
seyn, so daß die Reihe selber dem Verstan
begriff gemäß durchgängig bedingt bleibt,
Absolute hingegen als nichtsinnliche Bedin
der Vernunft gemäß empirisch-unbedingt ist,
also der Streit durch Ergänzung und Ber
gung zu beider Theile Befriedigung vergl
werden kann.

* * *

Anmerk. Das Unbedingte, das Absolute
das Ding an sich kann schlechterdings nie ersch
denn durch die Erscheinung wäre es sogleich beding
etwas in der Vorstellung, nicht an sich. Mithin
weder absolute Größe, noch absoluter Grund de
scheinung oder einer Reihe in der Erscheinung auf
eine Art selbst erscheinen; jede Größe und jeder Gr
der Erscheinung und als Erscheinung ist immer nur

und Grund — nicht an ſich, ſondern in der Vorſtellung. Hingegen iſt zwiſchen den Begriffen der abſoluten Größe und des abſoluten Grundes, inſofern dieſe Begriffe auf Erſcheinungen gehen, dieſer merkwürdige Unterſchied, daß die abſolute Größe der Erſcheinung weder als Erſcheinung, noch als nicht-Erſcheinung, mithin gar nicht gedacht werden kann, denn im erſtern Fall iſt die Größe immer nur Größe in der Vorſtellung, nicht an ſich, und im zweyten iſt die Größe, weil ſie außer der Erſcheinung und von ihr getrennt iſt, nicht mehr Größe der Erſcheinung. Hingegen der abſolute Grund der Erſcheinung kann zwar auch nicht erſcheinen, aber er kann doch als Nichterſcheinung gedacht werden, denn wenn er gleich von der Erſcheinung ſelbſt ganz verſchieden iſt, ſo kann er dennoch ihr Grund ſeyn. Dies iſt nun ganz richtig, und für uns, die wir der Indication unſerer Erkenntniß folgen zu müſſen glauben, ſehr wichtig; denn eben daraus, daß wir unſere Vorſtellungen als Dinge an ſich anſehen müſſen, und doch nicht mit Dingen an ſich identificiren können, ſchließen wir auf die abſolute Realität eines transſcendentalen Grundes derſelben. Was aber jener Unterſchied in der Kantſchen Philoſophie bewirken ſolle, das läßt ſich im theoretiſchen Felde noch gar nicht einſehen, und ſoll erſt durch den practiſchen Vernunftgebrauch deutlich werden. Allein ich fürchte, daß auch hier der Nutzen nur ſehr klein ſeyn wird, denn da bey unſerm Philoſophen nur die Erſcheinung etwas Reales, und alles Denken ohne Erſcheinung und über Erſcheinung hinaus leer und objectives Blendwerk iſt, ſo läßt ſich kaum begreifen, wie man im Practiſchen dem Abſoluten eine Realität von der Art vindiciren könne, oder wenn man es kann, was man damit gewinnt. Doch hievon ein andermal.

III. Totalität der Ableitung der Weltbegeben
ten aus ihren Urſachen. pag. 560 — 565

§. 328.

Es giebt nur zweyerley Cauſalität, i
der Natur, oder aus Freyheit. Da nun jene
Zeitbedingungen beruht, ſo ſetzt die Cauſa
der Urſache, als ſelbſt entſtanden, jederzeit wi
eine andere Urſache voraus; dadurch aber ko
man nie zur abſoluten Totalität der Bedingun
Daher ſchafft ſich die Vernunft die Idee vo
ner Spontaneität, die von ſelbſt anhebt, i
durch etwas Vorhergehendes zur Handlung
ſtimmt zu werden (transſcendentale Freyheit

§. 329.

Auf dieſer transſcendentalen Idee be
der Begriff der practiſchen Freyheit und
Möglichkeit, denn practiſche Freyheit iſt U
hängigkeit der Willkühr von der Nöthigung d
ſinnliche Antriebe: es ſoll nämlich etwas ge
hen, ob es gleich nicht geſchieht, ſeine Urſ
alſo in der Erſcheinung darf nicht ſo beſtimm
ſeyn, daß nicht in der Willkühr eine Cauſa
von ſelbſt etwas anzufangen, liege, mithin
und fällt practiſche Freyheit mit der trans
dentalen.

§. 330.

Eben deswegen ficht zwar die Frage vo
Möglichkeit der Freyheit die Pſychologie an,
Auflöſung aber gehört dennoch in die trans
dentale Philoſophie.

§. 331.

Wären nun Erſcheinungen Dinge an
und Zeit und Raum Bedingungen des Da
der Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre Freyheit

nöglich, denn da müßte sie selbst auch Er- ng seyn, mithin zur Sinnenwelt gehören, her der Grundsatz von dem durchgängigen menhang der Begebenheiten unverletzbar ist.

§. 332.

Sind hingegen Erscheinungen bloße nach schen Gesetzen verknüpfte Vorstellungen, sen sie selbst noch Gründe haben, die nicht inungen sind. Eine solche intelligible Ur- iegt mit ihrer Causalität außer der Reihe, h ihre Wirkungen in der Reihe empirischer gungen angetroffen werden. Die Wir- ann also in Ansehung der intelligiblen Ur- rey, und doch in Ansehung der Erscheinun- s Erfolg aus denselben nothwendig seyn; ist es kein richtig = disjunctiver Satz — daß us Natur oder Freyheit entspringen müs- veil es auch aus beiden zugleich entspringen folglich ist Freyheit möglich und mit der nothwendigkeit vereinbar.

* * *

Anmerk. Diese §§. wiederholen, was wir oben ehört haben, daß nemlich die Causalität nicht wie Größe zur Reihe selbst gehören muß, sondern hr liegen kann, absolute Causalität zwar eben so als absolute Größe jemals als Erscheinung, aber s Grund der Erscheinung möglich ist, welches wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst, mithin enselben nichts wäre, gar nicht seyn könnte, denn ger der Erscheinung und nicht in ihr, obgleich als derselben, ist absolute Causalität möglich. Dem- hrt uns hier die Critik den wichtigen Satz: Wenn as geschieht, nur in unserer Vorstellung geschieht, in Geschehen an sich, ein absoluter Anfang, ganz

und

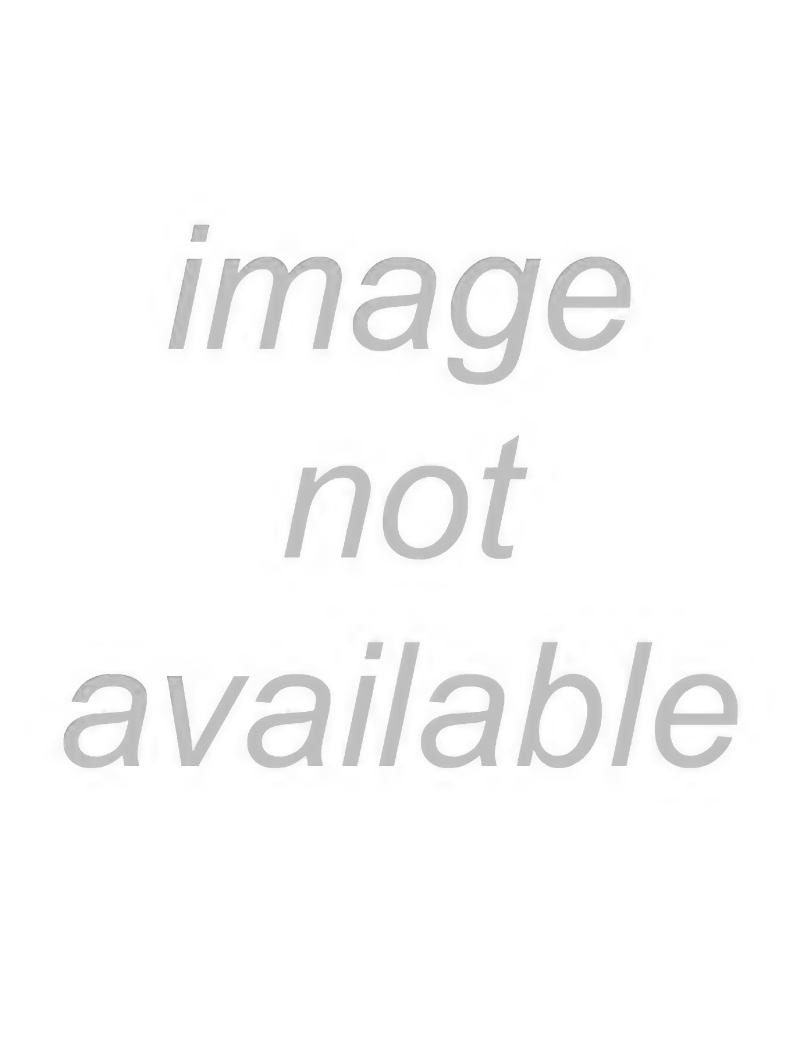
image
not
available

ollendet werden kann, mit einem Dinge zuſammenhän-
gen, aus welchem ſie an ſich und abſolute entſpringt,
nd ſo müſſen wirs uns auch denken, wenn in der Vorſtel-
ung wirkliche Dinge ſeyn ſollen. Hingegen werden wir
ald hören, daß dieſe Möglichkeit, da wir ſie nie ſinn-
ich realiſiren können, blos eine Möglichkeit in Begriffen
nd nicht in Dingen ſelber, mithin keine objective Er-
eiterung unſerer Erkenntniß iſt. Was heißt aber die-
es wiederum anders, als: der Begriff einer Urſache an
ch iſt zwar ein möglicher Begriff, und nothwendig, um
as, was blos Urſache und Wirkung in der Vorſtellung
ſt, als eine Urſache und Wirkung an ſich, folglich ob-
ective zu denken, aber deswegen iſt das, was ſo ge-
acht wird, inſofern es gedacht wird, alſo blos in Ge-
anken exiſtirt, keine wirkliche Urſache an ſich, denn in
en Sinnen iſt es blos ſinnliche Vorſtellung, und im
loßen Denken bloßer Gedanke — wer wird dies leugnen?

---

## Möglichkeit der Freyheit in Vereinigung mit der Naturnothwendigkeit. pag. 566 — 569.

### §. 333.

Wenn ein Gegenſtand der Sinne ein Ver-
nögen hat, welches keine Erſcheinung, aber doch
Urſache von Erſcheinungen iſt, ſo iſt ſeine Cauſa-
ität intelligibel und ſenſibel zugleich, und muß ei-
nen empiriſchen und einen intelligiblen Character
aben. Dies iſt nichts widerſprechendes; denn
a Erſcheinungen ein transſcendentaler Gegenſtand
um Grunde liegt, ſo kann dieſer, außer der Ei-
enſchaft zu erſcheinen, auch eine Cauſalität ha-
en, die nicht erſcheint, obgleich ihre Wirkungen
rſcheinen.

§. 334.

§. 334.

Ein solches Subject würde nach seinem empirischen Character ein Glied der Sinnenwelt, seine Handlungen also nach Naturgesetzen nothwendig seyn. Hingegen nach seinem intelligiblen Character würde es unter keiner Zeitbedingung stehen, seine Causalität, insofern sie intellectuel ist, stünde nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, und wäre also von allem Einfluß der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen, folglich von aller Naturnothwendigkeit frey und selbstthätig.

§. 335.

Es würde also seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt, und ohne daß diese Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen wo sie vielmehr jederzeit durch empirische Bedingungen der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Characters, der blos die Erscheinung des Intelligiblen ist, vorher bestimmt sind und so kann bey denselben Handlungen Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich angetroffen werden.

* * *

Anmerk. Etwas, das in unserer Vorstellung geschieht, muß jederzeit auf etwas folgen in der Vorstellung; es kann aber dennoch die Wirkung von einem Ding seyn, in welchem vor der diese Wirkung erzeugenden Handlung nichts, das diese Handlung erst erzeugte, vorhergeht. Dies kann ohne Widerspruch gedacht, aber durchaus nicht sinnlich vorgestellt werden; man muß sich also, wenn von einem transscendentalen Grunde der Erscheinungen, von einem intelligiblen Vermögen, von einer selbstthätigen Causalität die Rede ist, dadurch nicht täuschen lassen, a

b hier unſer Philoſoph ſelber Dinge an ſich ſtatuirte. Dieſer transſcendentale Grund, dieſes intelligible Vermögen, dieſe Cauſalität ſind ihm bloße Gedanken, ohne lle objective Realität, und bloß logiſch-wahr; denn das erſcheint, das kann das alles nicht ſeyn, und was icht erſcheint, iſt entweder für uns gar nichts, oder ein loßer Gedanke, der nur inſofern hier einigermaaßen Realität hat, als man ein ſolches Vermögen oder eine olche Cauſalität, nebſt dem Dinge, in dem es iſt, als en transſcendentalen Grund der Erſcheinung, und deſen, was zur Erſcheinung gehört, anſieht oder anſehen muß. Dies iſt aber weder Sinnenwahrheit, noch abolute Wahrheit, ſondern blos ſubjective Nothwendigkeit, ie man fälſchlich für eine Erkenntniß deſſen, was an ich iſt, gelten läßt, ob es gleich dieſen Schein hat und haben muß.

---

## Erläuterung der Freyheit in Verbindung mit Naturnothwendigkeit. pag. 570 — 586.

### §. 336.

Das Geſetz der Cauſalität, daß alles, was geſchieht, ſeine Urſache hat, und dieſe ſelbſt wieder Wirkung iſt, iſt in der Natur unverletzbar, denn dadurch wird Natur ſelbſt erſt möglich.

### §. 337.

In der Erſcheinung kömmt man alſo nie zu einem abſoluten Anfang, alles iſt Fortſetzung einer nie zu vollendenden Reihe.

### §. 338.

Dennoch iſt es möglich, daß die Cauſalität einer Urſache, die ſelbſt Erſcheinung iſt, wenn gleich ihre Wirkungen wiederum Erſcheinungen und alſo nach dem Naturgeſetz nothwendig ſind, intel-

intelligibel d. i. die Wirkung einer in Anſel
der Erſcheinungen urſprünglichen Handlung i

§. 339.

Durch eine ſolche bloß intelligible Cauſa
wird die Ordnung der Natur nicht unterbro
denn das Subject derſelben bleibt als Phäno
mit der Natur in unzertrennter Abhängigkei
ner Handlungen verkettet, und jenes intelli
Vermögen wird blos als der Grund dieſer
ſcheinungen gedacht, wenn man vom empiri
Gegenſtand zum Transſcendentalen aufſteigt.

§. 340.

Ein Beyſpiel iſt der Menſch: er iſt ſich
eine Erſcheinung, mithin mit allen ſeinen H
lungen dem Naturgeſetz unterworfen, er iſt
aber auch durch Verſtand und Vernunft ein
intelligibler Gegenſtand.

§. 341.

An dieſer Vernunft ſtellen wir uns eine
ſalität vor, dieſes beweiſt das Sollen, we
eine von der Natur ganz verſchiedene Cauſ
ausdrückt, eine Cauſalität, die zwar auf H
lungen geht, die allerdings unter Naturbedi
gen möglich ſind, aber nicht durch dieſe Nat
dingungen beſtimmt wird, ihnen nicht folgt,
dern ſie vielmehr ſich ſelber unterwirft.

§. 342.

Geſetzt nun, Vernunft habe wirklich
ſalität in Anſehung der Erſcheinungen, ſo m
erſtlich einen empiriſchen Character von ſich
und nach dieſem ſind alle Handlungen des
ſchen blos Natur, mithin nothwendig.

§. 343.

Sie hat aber auch, inſofern ſie Handl
ſelbſt erzeugt, einen intelligiblen Character;

dieſem findet in ihr keine Zeitfolge ſtatt, und jede Handlung, ungeachtet ſie als Erſcheinung mit andern Erſcheinungen in der Zeit nothwendig zuſammenhängt, iſt doch die unmittelbare Wirkung deſſelben, mithin ganz frey.

§. 344.

Dieſe beſondere Cauſalität der Vernunft kennen wir nicht unmittelbar, denn was wir erkennen, iſt nur Erſcheinung, nur ihr empiriſcher Character, aber wir ſetzen ſie bey allen zurechnenden Urtheilen als den Grund des empiriſchen Characters und der dadurch beſtimmten Handlungen voraus. Wir kommen alſo bis zu ihr hin, aber nicht über ſie hinaus; wir können wol ſagen, die Vernunft beſtimmt durch ihren intelligiblen Character den empiriſchen, aber wir können nicht ſagen, wie und warum ſie ihn beſtimmt; wir können wol ſagen, Cauſalität der Vernunft oder Freyheit als außer der Sinnenwelt ſich befindend widerſtreitet nicht der Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt, aber wir können nicht ſagen, daß ſie wirklich oder auch nur möglich ſey, weil aus bloßen Begriffen keine Möglichkeit und keine Wirklichkeit erkannt wird.

§. 345.

Uebrigens iſt es für unſern Zweck hinlänglich, was wir jetzt gezeigt haben, indem es nun deutlich iſt, daß die Antinomie zwiſchen Natur und Freyheit bloßer Schein ſey, weil beide neben einander, obgleich nicht in einer Reihe beſtehen können.

* * *

Anmerk. Das erſte, was uns bey dieſem ſo weitläuftigen Abſchnitt in die Augen fällt, iſt dieſes, daß er uns um kein Haar breit über das, was vorher gelehrt worden

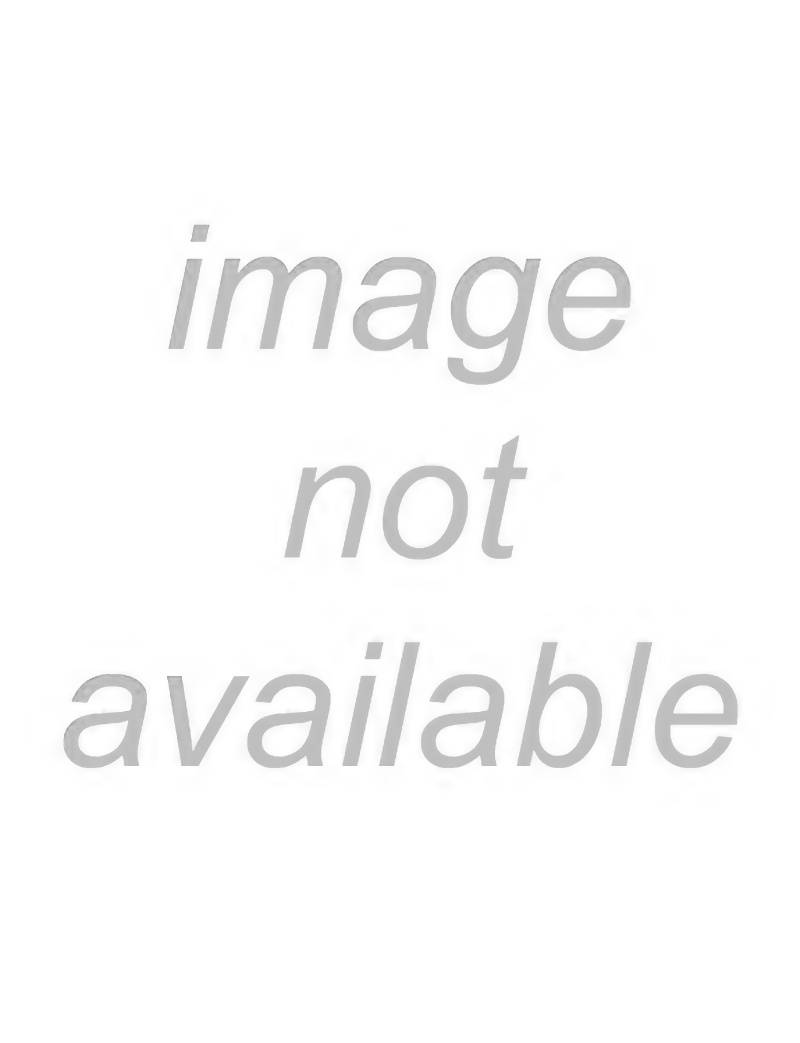
image
not
available

der Wirkung von einer andern Urſache, mithin nothwendig beſtimmt iſt, dennoch ein Vermögen hat, das, was von ihr herkömmt, ganz aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zu erzeugen, ohne durch etwas Vorhergehendes beſtimmt zu ſeyn. Dieſes Vermögen kann nun freylich nicht erſcheinen, denn inſofern es erſcheint, iſt es nicht ſelbſtthätig, ſondern durch etwas Vorhergehendes beſtimmt, aber es kann doch gedacht werden, und da es als außer der Sinnenwelt ſich befindend gedacht wird, ſo widerſpricht es dem Naturgeſetz keinesweges; hingegen iſt es auch mehr nicht als ein bloßer Gedanke, nothwendig zur Vollendung der Natur, aber eben deswegen nie erreichbar; d. h. eine Natururſache iſt ein Ding, das durch ſein Vorhergehen in unſerer Vorſtellung macht daß etwas anderes in unſerer Vorſtellung folgt; daher muß das, was jetzt vorhergeht in unſerer Vorſtellung, ſelber wieder auf etwas anderes in unſerer Vorſtellung gefolgt ſeyn, und ſo hängt jedes Glied in unſerer Vorſtellung von einem andern Vorhergehenden ab. Allein dieſe Abhängigkeit geht nur auf die Art des Daſeyns, auf das Vorhergehen und Nachfolgen in unſerer Vorſtellung, und hindert gar nicht, daß nicht daſſelbe, was jetzt in unſerer Vorſtellung folgt, und alsdann etwas anderes wiederum zur Folge hat, in Anſehung dieſer Folgen völlig ſelbſtthätig iſt, und ſie abſolute und aus ſich ſelbſt anhebt, mithin ganz frey und von dem, was vorhergeht, unabhängig handelt, nur daß wir dieſe Selbſtthätigkeit nie erfahren, nie wirklich objective darſtellen können, denn da wäre es nur eine Thätigkeit in unſerer Vorſtellung, und alſo ſchon wieder durch etwas anderes beſtimmt, mithin keine abſolut-anfangende Thätigkeit. Wir müſſen ſie alſo über das, was wir erfahren, hinausſetzen, und alſo blos in Gedanken ohne Anſchauung ſie als den letzten Grund deſſen, was wir erfahren, uns vorſtellen, aber eben deswegen nur denken, ohne ſie jemals

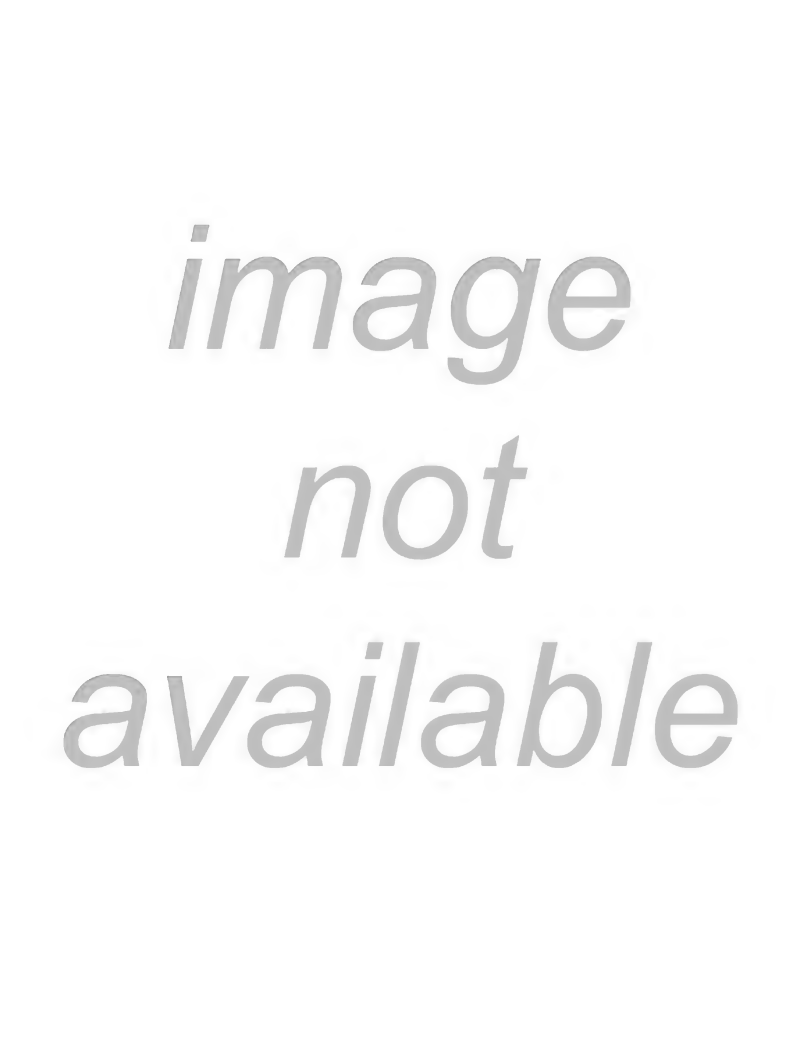
image
not
available

lich, sie ist also in diesen Urtheilen eine freye selbstthätige Quelle unserer Handlungen, nicht so, daß diese in der Sinnenwelt absolute anfangen könnten, denn da sind sie jedesmal nur Fortsetzung einer rückwärts nie zu vollendenden Reihe, sondern so, daß Vernunft eine jede derselben aus sich selbst erzeugt, ungeachtet sie jedesmal in unserer Vorstellung auf etwas folgen, vor dem wieder etwas vorhergeht. Vernunft ist also eine freye absolute Ursache, aber nicht in unserer wirklichen Erkenntniß, sondern nur in der Idee, sie erzeugt Handlungen, die an sich frey sind, ob sie gleich als Glieder der Sinnenwelt nothwendig bestimmt sind.

4) Dieses ist gar kein Widerspruch, denn es heißt nichts anders, als: Alle unsere Handlungen, insofern wir uns ihrer wirklich bewußt werden, gehören in eine Reihe, in welcher sie jedesmal der Zeit nach auf etwas anderes folgen, welches durch sein Vorhergehen macht, daß sie folgen; dieses aber hindert nicht, daß sie nicht dennoch unsere eigene mit freyer Selbstthätigkeit gewirkte Handlungen seyn könnten, denn jene Nothwendigkeit bezieht sich nur auf unser Vorstellen, und auf ihr Daseyn in demselben; diese Freyheit hingegen geht auf ihr Daseyn an sich ohne Rücksicht auf unser wirkliches Bewußtseyn. Nun kennen wir freylich nur jenes, und nicht dieses ihr Daseyn objective, d. h. sinnlich und darstellbar, und also kann man sagen, diese Freyheit, wenn sie gleich der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht, hat doch keine sinnlich-objective Realität. Da wir nun aber unsere Handlungen doch so denken müssen, als ob sie aus Selbstthätigkeit entsprungen wären, ob sie es gleich, insofern wir uns ihrer bewußt werden, nicht sind, warum sollten wir diese uns unwillkührlich gegebene Gedanken für eine bloße Illusion ansehen? Wir kommen also immer wieder auf das alte Resultat: Es ist zwar alles nur Vorstellung in uns, aber weil wir das Vorgestellte

ſtellte ſtets außer dem Vorſtellen hinausſetzen, ſo r
es auch außer demſelben liegen, zwar nicht ſo wie
ſcheint, daß das Vorgeſtellte ſelbſt außer dem Vorſte
läge, denn dies iſt widerſprechend, aber doch ſo,
wirklich etwas außer dem Vorſtellen abſolute da
das als Grund dem Vorgeſtellten entſpricht, ob es gl
mit demſelben nicht identiſch iſt; und hieran, w
es ſchon keine ſinnliche darſtellende Erweiterung unſ
Erkenntniß iſt, haben wir für unſere Bedürfniſſe
Beſtimmung genug.

## IV. Auflöſung der coſmologiſchen Idee von Totalität der Abhängigkeit im Daſeyn.

pag. 587 — 593.

§. 346.

In dem Inbegriffe der Erſcheinungen iſt
les veränderlich, mithin bedingt und abhäng
wenn alſo Erſcheinungen Dinge an ſich ſind,
daß Bedingung und Bedingtes zu einer Reihe
hören, ſo findet überall kein nothwendiges We
ſtatt, und die Vernunft, die es doch forde
bleibt mit ſich ſelbſt im Streit.

§. 347.

Da aber Erſcheinungen keine Dinge an
ſind, und wenn von Cauſalität und Abhängigk
die Rede iſt, die Bedingung mit dem Beding
nicht gleichartig ſeyn muß, ſo hindert die dur
gängige Abhängigkeit der Sinnenwelt uns
nicht, ein unbedingt-nothwendiges Weſen au
derſelben und als ihren Grund anzunehmen.

§. 348.

Es bleibt alſo auch hier der Ausweg off
daß beide Sätze der Antinomie wahr ſeyn k

nen — in der Sinnenwelt ist alles durchaus abhangig, und weder die Reihe noch ein Glied unbedingt-nothwendig, denn da ist alles nur Vorstellung, mithin sinnlich-bedingt, und kann deswegen wieder nur auf sinnliche Bedingungen zurückführen — die ganze Sinnenwelt aber mag ihren Grund haben in einem schlechthin-nothwendigen Wesen, das völlig außer ihr und blos intelligibel ist.

§. 349.

Dieses nothwendige Wesen ist zwar dadurch weder seiner Möglichkeit noch Wirklichkeit nach bewiesen; die Vernunft darf sich im empirischen Gebrauch in keine transcendente Erklärungsgründe verlaufen, sie wird aber auch nicht durch das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs gezwungen, das Intelligible für unmöglich zu erklären. Das Princip der durchgängigen Zufälligkeit bleibt ungestört, es schließt aber auch eine intelligible, von allen Bedingungen der Sinnlichkeit unabhängige, mithin in Ansehung dieser unbedingt-nothwendigen Ursache, weil sie nicht in der empirischen Reihe ist, nicht aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft zu thun ist.

* * *

Anmerk. Die durchgängige Natur-Nothwendigkeit schließt, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit einer selbstthätigen frey wirkenden Ursache nicht aus, wenn die Causalität dieser Ursache kein Gegenstand der Anschauung, sondern blos ein intelligibles Vermögen, mithin nicht in der Reihe der Erscheinungen ist, obgleich das Subject derselben Causa phaenomenon seyn mag; eben so schließt auch die durchgängige Abhängigkeit der Sinnenwelt die Möglichkeit eines

schlecht-

ſchlechthin nothwendigen Weſens nicht aus, wenn
ſes nicht in der Reihe der Erſcheinungen, mithin
der Sinnenwelt iſt. Hier iſt alles ſich gleich,
mit dem Unterſchied, daß, weil hier von den Sub
zen ſelber und ihrem Daſeyn, dort hingegen nur
ihren Zuſtänden die Rede iſt, hier die nothwe
Subſtanz gar nicht als Subſtanz, dort aber die
Urſache zugleich als Natururſache erſcheinen kann,
hin das nothwendige Weſen völlig ein Ens extra
danum ſeyn muß, das freye Subject hingegen zu
auch ein Glied der Sinnenwelt ſeyn kann. Die
che ſelber hat keine Schwierigkeit, denn wenn w
wieder nach unſerer Art ausdrücken, ſo würde
ganze Numer ungefähr ſo lauten: Ein nothwen
Daſeyn iſt ein Begriff, der ſich ſchlechterdings nicht
lich realiſiren läßt, denn was ſinnlich exiſtirt, d
jederzeit nur in unſerer Vorſtellung, mithin abhä
wäre nun ſinnliche Exiſtenz vollendete Exiſtenz an
ſo wäre unſere Vernunft im Widerſpruch mit ſich
denn ſie fordert ein nothwendiges Daſeyn, dieſe
ſeyn müßte ſinnlich, alſo abhängig, folglich kön
nicht nothwendig ſeyn: da nun aber ſinnliche E
nicht abſolute Exiſtenz an ſich iſt, ſo hört dieſer A
ſpruch auf, denn nun bleibt Raum für ein Daſe
ſich übrig, und dieſes kann nothwendig ſeyn,
gleich alles ſinnliche Daſeyn durchaus zufällig un
hängig iſt. Ich glaube, man ſieht es auf den
Blick, daß hier abermals lauter identiſche Sät
hauptet werden. Eben ſo iſt es auch mit dem
ſchied zwiſchen dieſer und der vorigen Numer:
Subject, das Freyheit hat, kann zugleich eine
urſache, mithin Erſcheinung ſeyn; hingegen das
wendige Weſen kann nicht zugleich abhängig und
lig, alſo auf keine Art Erſcheinung ſeyn, jene
kann immer noch ein Glied der Sinnenwelt, dieſ

innenwelt ſelber, noch ein Glied derſelben,
uß völlig extramundan ſeyn — was heißt
blos intelligibles Subject, das ein blos in-
Vermögen (Freyheit) hat, kann der Grund
einem Subject in der Erſcheinung, das in
inung eine Natururſache iſt, hingegen das
je Weſen kann nicht der Grund ſeyn von ei-
inung, die ſelbſt auch nothwendig wäre —
ol; aber jenes intelligible freye Subject iſt
ht der Grund von einem Subject in der Er-
das in der Erſcheinung frey oder ſelbſtthä-
der Erſcheinung iſt lauter Naturnothwendig-
s intelligible Subject mit ſeiner Freyheit iſt
nde eben ſo wenig Glied der Sinnenwelt, als
endige Weſen; nur die erſcheinende Urſache
die Reihe, die iſt aber gar nicht identiſch mit
ject, ſondern nur in ihm als ihrem transſcen-
rund gegründet, ſo wie auch die Sinnenwelt
iſt im nothwendigen Weſen als ihrem letzten
Doch dies alles iſt vielleicht mehr nicht als
s Scharfſinns und des Witzes, und außer-
keiner großen Bedeutung; die Hauptfrage
ner dieſe, ob wir eine ſolche freye Selbſtthä-
ein ſolches nothwendiges Daſeyn irgendwo
und in einem abſoluten Ding vorhanden an-
berechtigt ſind, oder nicht. Kant ſagt Nein,
ſtthätigkeit und nothwendiges Daſeyn iſt auf
ür uns außer dem Denken darſtellbar; wir
denn wir nehmen es an, nicht weil es ſinn-
ive Realität hat, ſondern weil es der geraden
unſerer Erkenntniß gemäß iſt.

Schluß-

## Schluß Anmerkung. pag. 593 — 595.

### §. 350.

Bleiben wir mit den Vernunftbegriffen innerhalb der Sinnenwelt, so sind sie Ideen, die wir zwar nie erreichen, die uns aber doch gebieten, in dem empirischen Regreß nirgends stille zu stehen; gehen wir hingegen mit derselben in eine intelligible Welt hinüber, so ist ihr Gegenstand ein bloßes Gedankending, von dem wir gar nichts wissen.

### §. 351.

Dennoch müssen wir in der vierten Antinomie den Schritt thun; haben wir ihn aber einmal gethan, so sind nun Erscheinungen lauter zufällige Vorstellungsarten blos intelligibler Gegenstände, von denen wir blos durch analogische Anwendung der Erfahrungsbegriffe einigen Begriff erlangen; da aber intelligible Gegenstände gar nicht Erfahrungsgegenstände seyn sollen, so müssen wir ihre Erkenntniß aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt ableiten, mithin vom Begriff des schlechthin-Nothwendigen zu den Begriffen aller Dinge, insofern sie blos intelligibel sind, herabgehen. Dies thut das folgende Hauptstück.

* * *

Anmerk. Vernunft fordert Vollendung, in der Sinnenwelt ist sie unmöglich, hier bedeutet also der Grundsatz das Geboth, überall nicht stehen zu bleiben, aber eben deswegen thun wir zuletzt den Schritt über die Sinnenwelt hinaus; da uns nun hier alle Erfahrung gänzlich verläßt, so bleibt uns nichts mehr übrig als der Begriff von einem Dinge überhaupt, um daraus die Begriffe aller Dinge an sich herzuleiten; allein

dadurch kommen wir doch nie über unsere Begriffe hinaus zu wirklichen Dingen, sondern beschäfftigen uns bloß mit Gedankendingen, die eben deswegen keine Realität haben. D. h. um etwas wirkliches vorzustellen, müssen wir ein Ding an sich, ein Ding überhaupt denken, und dieser Gedanke muß sinnlich realisirt werden, dadurch aber ist das Ding, das wir vorstellen, nur ein Sinnending, kein Ding an sich: so wird es nur gedacht, aber es ists nicht wirklich, sondern scheint es nur zu seyn, folglich ist auch unsere Erkenntniß von Dingen an sich bloß eine Erkenntniß — unserer Begriffe — dies ist stets das Thema — das in der ganzen Dialectik zum Grunde liegt — ein Thema, das wol eines solchen Aufwands von Witz und Scharfsinn nicht bedurft hätte, das aber auch unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer intelligiblen Welt ganz und gar nicht stöhrt.

## Drittes Hauptstück.

# Ideal der reinen Vernunft.

### Erster Abschnitt.

### Ideal überhaupt. pag. 595—599.

§. 352.

Ideal ist die Idee in individuo, ein einzelnes, durch die Idee bestimmbares oder gar bestimmtes Ding.

§. 353.

Solche Ideale enthält die menschliche Vernunft, als regulative Principien und als Grund der

der Möglichkeit der Vollkommenheit ge
Handlungen. Z. E. der Stoiſche Weiſe.

§. 354.

Sie ſind keine Hirngeſpenſte, ſonder
Vernunft bedarf ihrer zur durchgängigen Be
mung nach Regeln a priori.

* *
*

Anmerk. Wenn wir irgend etwas als ein
gängig-beſtimmtes Ding vorſtellen, ſo kommt e
wenn wir nachher unſere Vorſtellung analyſiren,
als ob wir zuerſt das Ding ohne alle zufällige u
ſondere Einſchränkung in ſeiner ganzen Mögl
alſo nach einer Idee gedacht, und hernach dieſe
lichkeit durch Hinzuſetzen der beſondern Einſchränk
zu dieſer beſtimmten Wirklichkeit gemacht hätten.
nes iſt das Ideal, dieſes das wirkliche Ding in
creto, jenes das Urbild, dieſes das Nachbild
Ideal kann nicht entſprungen ſeyn aus den wir
Dingen, denn es liegt ja dieſen als ihre Mög
zum Grunde; es kann aber auch nie in der Wirk
erreicht werden, denn es iſt die Möglichkeit aller
überhaupt, nicht irgend eines einzelnen Dinges.
es nun aber allen wirklichen Dingen zum Grunde
ſo ſcheint es ſelbſt auch wirklich zu ſeyn, iſt es
nicht, ſondern ein bloßes Gedankending, w
Dinge, denen es zum Grunde liegt, nicht Din
ſich, ſondern nur Erſcheinungen, nur vorgeſtellte
ſind. Sehet hier den ganzen Gang der nun fol
Abhandlung. Alles, was uns wirklich iſt, er
uns als ein Ding; ein Ding iſt uns eine durchgäng
ſtimmte Realität, durchgängige Beſtimmung der
lität hat ihre Allheit zum Grunde, Allheit der R
als Grund aller Dinge überhaupt iſt Gott, das
nothwendige Weſen, Urweſen; dieſem Urweſen

wir Existenz, weil wir es wirklichen Dingen zum Grund legen, es ist aber nur eine Idealexistenz, und ein Idealwesen, weil die wirklichen Dinge, die daraus abstammen, nur Erscheinungen, also selbst nur Vorstellungen, nicht Dinge an sich sind. Sollte wol jemand dieses leugnen? wer wird je, wenn er anders versteht, was er sagt, zu behaupten sich einfallen lassen, daß das Ideal, das seine Vernunft bedarf, um Dinge in der Erscheinung als Dinge vorzustellen, insofern es Ideal seiner Vernunft ist, also blos in seinem Denken liegt, eine wirkliche Existenz an sich habe, es ist etwas in Gedanken, in der Vorstellung, eben so wie die Erscheinungen, die als Dinge vorgestellt werden, doch nur Vorstellungen sind, wenn sie gleich als etwas, das mehr als Vorstellung ist, erscheinen? Wir wissen ja wol, daß alles, was wir denken und erkennen, genau zu reden nur in unserm Denken und Erkennen da ist; aber wir nehmen auch an, daß, weil uns dies Erkennen und Denken selbst über unser Denken und Erkennen hinausweist, wirklich etwas da ist, was diesem Denken und Erkennen an sich entspricht, weil es sonst lauter Illusion und kein Denken und Erkennen wäre. Wir nehmen also an, daß unserer Erkenntniß gemäß wirkliche Dinge da, und aus einem Urding entsprungen sind, ob wir gleich weder dieses erste Urding, noch jene in ihm gegründete Dinge, wenn von wirklicher Darstellung die Rede ist, zu erkennen im Stande sind; dies brauchen wir aber auch nicht, denn diese Voraussetzung will nur sagen, daß wir uns auf unser Denken und Erkennen, als das einzig-mögliche Criterium aller Wahrheit verlassen, und in unserm ganzen Urtheilen, Thun und Hoffen einer Indication folgen können und müssen.

---

## Zweyter Abschnitt.

### Transscendentales Ideal. pag. 599 —

§. 355.

Ein jeder Begriff ist in Ansehung i
was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbest
und steht unter dem Grundsatz der Bestimm
keit, daß von jeden contradictorischen Präd
nur eins ihm zukommen kann.

* * *

Anmerk. D. h. ein Begriff ist möglich, w
sich selbst nicht widerspricht; dadurch erkenne
nun wol, daß ihm von allen contradictorisch
gengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann
nicht welches ihm zukommen muß. Wenn wir
Begriff setzen ohne allen Inhalt, so ist er die
Möglichkeit etwas zu denken; diese Möglichkeit
zwar allen Widerspruch aus, und läßt also vor
widersprechenden Prädicaten nur eins zu, setzt e
nicht wirklich, ist also in Ansehung des wirklich
halts unbestimmt, eben deswegen weil es nur M
keit ist — oder zwey widersprechende Prädicate
keinen Begriff, aber jedes ist für sich denkbar.

§ 356.

Ein jedes Ding steht seiner Möglichkei
auch noch unter dem Grundsatz der durchgä
Bestimmung — von allen möglichen Prä
der Dinge überhaupt, verglichen mit ihren
gentheil, muß ihm eines zukommen.

§. 357.

in jedes Ding leitet alſo ſeine Möglichkeit
dem Antheil, den es am geſammten In-
aller Möglichkeit hat, dadurch iſt es durch-
beſtimmt, daher iſt durchgängige Beſtim-
eine Idee, die nie in concreto dargeſtellt
kann, die in der Vernunft liegt, und dem
nde die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs
eibt. Der Grundſatz ſagt uns nur, daß
m ein Ding vollſtändig zu beſtimmen, alles
je erkennen müſſen; da aber dieſes unmög-
, ſo fällt auch jenes hinweg.

§. 358.

Inbegriff aller Möglichkeit iſt beym erſten
E noch unbeſtimmt, läutert ſich aber bey
r Unterſuchung bis zu einem durchgängig
ri beſtimmten Begriff von einem In-
).

§. 359.

lle mögliche Prädicate nach ihrem Inhalt
ntweder Realitäten, oder Negationen; alle
ionen ſind abgeleitet, mithin iſt das All der
ät die Materie der Möglichkeit aller Dinge,
a dieſes All der Realität von allen contra-
ſch entgegengeſetzten Prädicaten immer das
as zum Seyn gehört, ſo iſt es durchgängig
mt, ein Individuum.

§. 360.

Indem die Vernunft dies transſcendentale
zum Grunde der durchgängigen Beſtimmung
nöglichen Dinge legt, ſo verfährt ſie der Ana-
eines disjunctiven Vernunftſchluſſes gemäß;
t der Oberſatz die Theilung der Sphäre ei-
llgemeinen Begriffs, der Unterſatz ſchränkt
Sphäre auf einen Theil ein, und der Schluß-

ſatz

ſatz beſtimmt durch denſelben den Begri
der transſcendentale Oberſatz — All de
was alle mögliche Prädicate in ſich be
Theil dieſer Realität wird ausgeſchl
übrige geſetzt und ſo das Ding beſtimm

§. 361.

Zur durchgängigen Beſtimmung
bedarf die Vernunft nicht die Exiſtenz
Ideal gemäßen Dinges, ſondern nur di
ſelben vorauszuſetzen.

§. 362.

Aus dieſem Ideal des realſten W
demnach alle Weſen abgeleitet; Urwe
ſtes Weſen, Weſen der Weſen. Es
denn es kann nicht aus mehrern abge
ſtehen, weil jedes es ſchon vorausſet
dieſe Ableitung weder Einſchränkung
lung, ſondern Folge ſeiner höchſte
denn ſonſt würde es aus mehrern abgel
ſen beſtehen.

§. 363.

Es iſt alſo Gott der Gegen
transſcendentalen Theologie.

§. 364.

Dies alles aber bedeutet nicht d
Verhältniß eines Gegenſtandes zu ande
ſondern einer Idee zu Begriffen; von
ſtenz wiſſen wir nichts.

§. 365.

Daß wir alſo dies All der Real
wirkliches Ding, als objectiv gegebe
iſt eine mit nichts zu beweiſende Erdi
bloßer dialectiſcher Schein.

## §. 366.

Dieser Schein beruhet darauf, daß wir Erscheinungen, weil die Materie uns in der Zeit gegeben seyn muß, für Dinge an sich ansehen müssen; daher wir den Inbegriff aller Materie, die gesammte Erfahrung, oder das Reale aller Erscheinungen, welches wir zur durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen nöthig haben, gleichfalls als gegeben voraussetzen, und so die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungs-Ganzen verwandeln, welches wir hernach als einzelnes Wesen an die Spitze der Möglichkeit aller Dinge stellen, und diese davon ableiten.

* * *

Anmerk. Ueber alle diese §§. sind keine besondere Erläuterungen nöthig. Es ist eine witzige Zergliederung unserer Objecte-enthaltenden Erkenntniß, in ihre letzten und einfachsten Elemente, die wir selbst mit ihren Folgen, wenn nur diese recht verstanden worden, zugeben, ohne deswegen das mindeste von unserer bisherigen Ueberzeugung, als die dadurch gar nicht berührt wird, zu verliehren. Es ist wahr, daß in unserer gesammten objectiven Erkenntniß dieses Ideal begriffen ist, daß es zu allem bestimmten Denken eines wirklichen Dinges nothwendig ist, daß es nicht aus den Dingen, die wir denken, erst entsprungen seyn kann, also in Rücksicht auf sie a priori in uns liegt, daß es aber auch auf keine Art dargestellt werden kann, weil jede Darstellung eines Dinges den Inbegriff aller Möglichkeit schon voraussetzt, und daraus abgeleitet seyn muß — daraus aber folgt gar nicht, daß dies Ideal zuerst ganz rein und abgesondert in uns liege, und alsdann zur Bestimmung der Dinge gleichsam erst in der Folge gebraucht

braucht werde, noch daß ihm, weil es blos Gedanke ist, gar keine Realität entspreche; freylich keine sinnliche, dadurch aber würden wir doch nichts gewinnen, aber dies hebt wahre absolute Realität nicht auf. Es ist vielmehr der Indication unserer Erkenntniß völlig gemäß, zu urtheilen, daß jenes Ideal mit dem ersten Act einer objectiven Erkenntniß zugleich da ist; da uns nun diese auf etwas außer ihr als auf ihren Grund hinweist, so hat auch dies Ideal seine Wurzel außer uns in einem absoluten nothwendigen Daseyn, und wir haben durchaus keinen Grund, nur zu zweifeln, ob auch wirklich und an sich etwas dasey, was diesem nothwendigen Vernunft-Ideal entspreche, ob wir gleich gar wohl wissen, daß dieses absolute Etwas genau zu reden nicht das in uns sich befindende Ideal selber ist. Was übrigens den Vortrag dieser §§. betrifft, so weiß ich in der That nicht, warum er, da er sonst in dem ganzen Abschnitt so leicht und verständlich ist, auf einmal auf dem letzten Blatt noch so dunkel wird, wo gezeigt werden soll, warum das Ens realissimum als ein Object von uns angesehen werden müsse, ungeachtet es doch nur eine Idee sey. Mir scheint wenigstens die Beantwortung dieser Frage ganz natürlich zu seyn. Ohne dies Ideal ist für uns kein Ding als Ding denkbar, also auch kein Erfahrungsding, kein Sinnending; nun müssen wir aber Erfahrungsdinge als Dinge denken, sonst wären es keine Erfahrungsdinge, also setzen Erfahrungsdinge jenes Ideal voraus. Da uns nun Erfahrungsdinge, deßwegen weil sie von uns als gegeben der Materie nach vorgestellt werden, wirkliche Dinge sind, so muß uns auch jenes Ideal ein wirkliches Ding seyn; indem wir aber sagen, uns, so erhellet, daß es doch nur Vorstellungen sind, mithin auch jenes Ideal nur ein Gedanke ist, der aber nothwendiger Weise einen objectiven Schein hat. Kurz: alle Dinge, die wir

wirklich erkennen, sind uns wirkliche Dinge, sie müssen uns also Dinge an sich zu seyn scheinen, also auch das, was sie uns möglich macht, obgleich in Wahrheit alles nur Gedanke, Vorstellung, Bewußtseyn ist — wer wird doch dieses neue oder befremdend finden, wer aber auch diesen Schein für einen absoluten Schein, mithin für absolute Illusion gelten lassen??

## Dritter Abschnitt.

### Beweise der speculativen Vernunft für ein höchstes Wesen. pag. 611—619.

§. 367.

So nothwendig die Voraussetzung eines Urwesens zur durchgängigen Bestimmung der Verstandesbegriffe ist, so ist es doch immer nur ein bloßes Selbstgeschöpf des Denkens, und sehr gewagt, es für ein wirkliches Wesen anzunehmen; daher sucht die Vernunft sich von seinem Daseyn noch auf andere Weise zu versichern.

§. 368.

Es ist etwas da, daher muß etwas nothwendiger Weise daseyn, zu diesem nothwendigen Daseyn schickt sich am besten der Begriff des realsten Wesens, weil dieses die Bedingung alles Möglichen ist, ohne selbst bedingt zu seyn.

§. 369.

So schließt die gemeinste Vernunft, und wenn von Entschließungen die Rede ist, wenn ein nothwendiges Daseyn schon vorausgesetzt, und nur gefragt wird, wohin man es setzen muß, so

ist

iſt dieſer Schluß gründlich, wir haben kei
dere Wahl; wenn aber vom Wiſſen und
len die Rede iſt, ſo bedarf er Gunſt.

§. 370.

Denn wenn auch irgend ein Daſe
nothwendiges Weſen vorausſetzt, und wen
das realſte Weſen unbedingt nothwendig
widerſpricht doch auch der Begriff eines
ſchränkten Weſens dem nothwendigen
nicht, ob es gleich daſſelbe auch nicht b
führt; mithin ſagt uns dies Argument nich
den Eigenſchaften eines nothwendigen Weſe

§. 371.

Hingegen bleibt es doch wichtig; denn
uns die Vernunft Verbindlichkeiten aufleg
ohne ein höchſtes Weſen vorauszuſetzen, ohn
lität der Anwendung ſind, ſo haben wi
auch Verbindlichkeit, den Begriffen zu
die obgleich objectiv = unzulänglich, doch
dem Maaß unſerer Vernunft überwiegend

§. 372.

Es iſt auch dies Argument, obgleich tra
dental, dennoch dem gemeinſten Menſchenſi
gemeſſen. Alles verändert ſich, und muß a
Urſache haben; jede Urſache in der Erfahru
wieder eine Urſache; was iſt alſo natürlich
die höchſte Urſache für die oberſte anzun
und für ſchlechthin = nothwendig zu halten
wir bis zu ihr hinaufſteigen müſſen? —
Spuren des Monotheiſmus in der blindeſte
götterey.

§. 373.

Es ſind nur drey Arten das Daſeyn
aus ſpeculativer Vernunft zu beweiſen:
ſteigt von der beſtimmten Erfahrung und B

tung der Sinnenwelt bis zur höchsten Ursache außer der Welt nach Gesetzen der Causalität; b) man legt hierzu nur eine unbestimmte Erfahrung, irgend ein Daseyn zum Grunde; c) man schließt völlig a priori aus bloßen Begriffen.

§. 374.

Wir werden jetzt sehen, daß die Vernunft weder auf dem empirischen noch transscendentalen Wege über die Sinnenwelt hinauskommt — diese Prüfung aber fangen wir mit dem ontologischen Beweise an, weil doch dieser bey den übrigen zum Grunde liegt.

* * *

Anmerk. Es ist äußerst auffallend, wenn die Critik hier Sätze verwirft, die man bisher für unleugbar gehalten hat, wenn sie den Schluß von irgend einem Daseyn auf ein nothwendiges Daseyn einstweilen nur dahingestellt seyn läßt, und mit Zuversicht behauptet, daß in dem Begriff des realsten Wesens das nothwendige Daseyn nicht schon enthalten, und durch den Begriff einer eingeschränkten Realität dasselbe nicht ausgeschlossen werde, sondern daß jener etwa nur tauglicher dazu sey, als dieser; da man doch bisher mit der größten Evidenz es einsehen zu können glaubte, daß nothwendiges Daseyn und höchste Realität identisch, und hingegen Einschränkung und Nothwendigkeit im Daseyn völlig widersprechend seyn, und daß der Schluß von irgend einem Daseyn auf ein unbedingt-nothwendiges Daseyn ohne allen Streit gelte. — Allein dies alles hört völlig auf befremdend zu seyn, wenn wir nur die Sprache der Critik recht verstehen. Der Schluß von irgend einer Existenz auf ein nothwendiges Daseyn ist so ausgemacht nicht, denn er hat keine objective Realität, und kann keine erlangen: das heißt:

noth-

nothwendiges Daſeyn iſt ein Daſeyn an ſich, aber für uns auf keine Art darſtellbar, indem es jede Darſtellung nur ein Daſeyn für uns und in rer Vorſtellung, alſo kein Daſeyn an ſich, mith unbedingt = nothwendiges Daſeyn iſt. Alles D muß, wann es eine wirkliche Exiſtenz ſeyn ſoll, unſerm Denken liegen, es muß uns aber auch, wir etwas davon wiſſen ſollen, gegeben ſeyn; alſo jederzeit nur ein ſinnliches, in unſerer V lung gegründetes Daſeyn; wie ſollen wir alſo zu einem abſolut = unbedingt = nothwendigen D kommen? Wir denken es blos; ſo bald wir hi über unſer Denken hinausgehen, ſo iſt es uns der gar nicht gegeben, und nicht zu geben mi oder wenn es uns gegeben werden kann, ſo iſt es ein bedingtes und kein abſolutes Daſeyn. Mit Wort: abſolute Nothwendigkeit hat auf keine Art liche Realität, und alſo iſt der Schluß von einer ſeyn überhaupt auf ein nothwendiges Daſeyn unſerm Denken gültig, und außer demſelben und bar. Sollte nun wol irgend ein Philoſoph di mals geleugnet haben? Ich denke nicht. Es iſt da, alſo muß auch etwas nothwendigerweiſe da damit will man weiter nichts ſagen, als, wir ſehe Daſeyn, das uns ſinnlich gegeben iſt, als ein D an ſich an, und müſſen es ſo anſehen, weil es nur Vorſtellung, nicht Wirklichkeit wäre; da ſich bald zeigt, daß dieſes ſinnliche Daſeyn dennoch Daſeyn an ſich iſt, ſo betrachten wir es als die eines Daſeyns an ſich, und da wir Daſeyn a nicht ohne nothwendiges Daſeyn denken könne ſteigen wir in Gedanken bis zu dieſem einzig = mög Ruhepunct hinauf, und ob wir nun gleich dieſ danken nicht ſinnlich realiſiren können, ſo halten dennoch für wahr, weil ſie die Bedingung aller

rer sinnlichen Erkenntniß sind, die uns ohne die Voraussetzung, daß jene Gedanken absolute Wahrheit enthalten, ganz und gar illudirte. Eben so verhält es sich auch mit dem übrigens so paradox scheinenden Inhalt dieser §§. Der Begriff des realsten Wesens enthält nicht schon ein nothwendiges Daseyn in sich, und der eines eingeschränkten schließt dasselbe nicht aus; das heißt: das realste Wesen so wenig, als das eingeschränkte, kann als ein Ding an sich sinnlich dargestellt, sondern nur gedacht werden. In diesem Denken nun widerspricht sich zwar Einschränkung und Nothwendigkeit, höchste Realität hingegen und nothwendige Existenz ist identisch; aber dies ist nur eine Existenz in Gedanken, so wie höchste Realität und eingeschränktes Wesen als Dinge an sich betrachtet nur Gedankendinge sind. Man kann nicht über ihre Begriffe hinausgehen, und kommt also auch zu keinem wirklichen weder abhängigen noch unabhängigen Daseyn an sich, weil alles Daseyn außer unserm Denken entweder ein blos-sinnliches Daseyn, oder für uns nichts ist. Wer wird dieses bestreiten, wer aber auch, wenn er höchste Realität und Nothwendigkeit, Einschränkung und Abhängigkeit mit einander vergleicht, es anders verstehen, als daß es im Denken durchaus zusammengehöre? Hingegen weil es in unserm Denken zusammengehört, und unser Denken nicht Illusion, sondern Wahrheit zum Zweck haben muß, so halten wir diese Schlüsse zwar nicht für sinnlich-wahr, aber doch für absolut-gültig, und dagegen kann uns die Critik nichts Statthaftes einreden.

## Vierter Abſchnitt.

### Unmöglichkeit des ontologiſchen Beweiſes Daſeyn Gottes. pag. 620 — 630.

§. 375.

Der Begriff eines abſolut = nothweni Weſens iſt eine bloße Idee, die den Ver begrenzt, aber nicht erweitert, mithin ohn jective Realität; womit wollte man alſo die ausſetzung deſſelben rechtfertigen? Sagt ma ſey unmöglich, daß ein nothwendiges Weſen ſey, ſo iſt dies zwar ein Widerſpruch im De aber nicht im Object, denn das nothwe Weſen iſt kein Object. Man kann zwar, man ein nothwendiges Weſen vorausſetzt, Nichtſeyn nicht denken, aber man hat noc nen Grund es vorauszuſetzen, man kann den ganzen Satz aufheben, und alsdann hö ler Widerſpruch auf. Sagt man, das realſte Weſen ſey möglich, aber unmöglich ſ daß es nicht ſey, ſo iſt dies am Ende wiede ſelbe. Jene Möglichkeit iſt blos logiſch, real, und eben ſo iſt auch die Unmöglichkei Nichtſeyns blos logiſch und nicht real. D aber auch das realſte Weſen objective m iſt, ſo folgt doch nicht, daß es exiſtiren muß; durch die Exiſtenz wird es nicht erſt das r Weſen, und ohne Exiſtenz hört es nicht au realſte Weſen zu ſeyn, weil die Exiſtenz nich Begriff eines Dinges, ſondern nur unſer kenntniß deſſelben vermehrt. Demnach i dem ontologiſchen Beweis alle Mühe verl und Leibnitz hat nicht geleiſtet, was er ſich bildet hat, die Möglichkeit eines realſten W a priori darzulegen.

Anmerk. Nach dem, was wir so eben bemerkt haben, wäre es überflüssig, diesen Abschnitt weitläufig zu erläutern, denn die Critik des hier verworfenen ontologischen Beweises beruhet ganz auf folgenden Sätzen: daß ein Daseyn blos in Gedanken für uns kein wirkliches Daseyn sey, indem es auf keine Art außer dem Denken sich uns darstelle; daß alles wirkliche Daseyn außer dem Denken ein blos sinnliches Daseyn sey; daß also, da das nothwendige Daseyn eben so, wie das realste, keine mögliche Sinnendinge seyn, ihnen auch auf keine Art ein wirkliches Daseyn von uns vindicirt werden könne. Dies wird nun wol wieder niemand bezweifeln, aber niemand, und am allerwenigsten Leibnitz, wird auch jemals ein solches Daseyn Gottes haben beweisen wollen. Wir müssen ein höchstes Wesen denken, so als ob es wirklich da wäre, weil wir sonst keine Realität vernünftig — als durchgängig bestimmte Realität, und also auch kein Ding in der Erscheinung denken könnten; hingegen können wir nicht denken, daß das höchste Wesen anderswoher entsprungen sey: wir müssen ein nothwendiges Wesen als vorhanden denken, weil wir sonst gar kein Daseyn, also auch kein wirkliches Ding in der Erscheinung denken könnten; hingegen können wir nicht denken, daß dies nothwendige Wesen nicht sey und nicht seyn könne. Nun wissen wir gar wohl, daß dies alles nur Gedanken sind, die zwar aller sinnlichen Realität zum Grunde liegen, aber eben deswegen selber keine sinnliche Realität enthalten; allein dem ungeachtet vindiciren wir ihnen doch das, was sie aussagen, nemlich absolute Realität, weil sonst unser Denken und Vorstellen leere Illusion wäre. Dies wollte Leibnitz, dies wollen alle vernünftige Philosophen sagen, freylich kommen sie damit über ihr Denken nicht hinaus, aber der ist auch kein Philosoph mehr, der über sein Denken jemals hinauskommen will; wir wollen nur

wis-

wissen, was in unserer Erkenntniß enthalten ist, und nicht, was ganz und gar außer ihr liegt, und darauf verlassen wir uns — will dies ein anderer nicht auch, so muß er alsdann auf alles Denken lieber ganz Verzicht thun.

## Fünfter Abschnitt.

### Unmöglichkeit des cosmologischen Beweises.

pag. 631 — 642.

§. 376.

Es existirt etwas, wenigstens Ich, also muß ein absolut-nothwendiges Wesen existiren; dies muß durchgängig bestimmt seyn, denn es kann nur auf eine Art existiren; durchgängig bestimmt a priori ist nur das realste Wesen, also ist dies das absolut-nothwendige Wesen.

§. 377.

Dies scheinbare Argument hat folgende Fehler: 1) ist es völlig eins mit dem ontologischen Beweis, und soll ihn doch durch Erfahrung vermeiden. Erfahrung bringt uns hier höchstens bis zu einem nothwendigen Daseyn; nun muß ein Begriff dazu gesucht werden, dieser soll der des realsten Wesens seyn; dies setzt aber voraus, daß dieser Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genugthue, d. h. daß man aus dem Begriff höchster Realität auf nothwendiges Daseyn schließen könne, dies ist aber der ontologische Beweis. 2) Es wird vom Zufälligen auf eine Ursache geschlossen, dieses aber hat nur in der Sinnenwelt und nie außer ihr Bedeutung. 3) Es wird von der Unmöglichkeit ei-

ner unendlich-regressiven Reihe auf eine erste Ursache geschlossen, welches nicht einmal in der Erfahrung, vielweniger über ihr, wohin wir nie kommen, gilt. 4) Man schafft alle Bedingung, ohne welche kein Begriff einer Nothwendigkeit möglich ist, hinweg, und sieht nun, was man nicht begreifen kann, für vollendet an. 5) Die logische Möglichkeit eines realsten Wesens wird wiederum verwechselt mit der transscendentalen.

§. 378.

Die Aufgabe des transscendentalen Ideals beruhet darauf, zur absoluten Nothwendigkeit den Begriff eines Dinges, oder zum Begriff eines Dinges die absolute Nothwendigkeit zu finden; geht eins an, so auch das andere, aber beides ist unmöglich. Man mag also wol, um der Vernunft ein Genüge zu thun, eine höchste Ursache annehmen; aber ihr nothwendige Existenz vindiciren, ist unerlaubte Prätension apodictischer Gewißheit. Unbedingte Nothwendigkeit können wir weder entbehren, noch ertragen.

§. 379.

Uebrigens kann dies Ideal der Vernunft eben deswegen, weil es nur Idee und nicht einmal ein denkbares Object ist, also blos in der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung hat, nicht unerforschlich heißen.

* * *

Anmerk. Die Critik dieses Beweises hätte in der That eine solche Weitläufigkeit nicht nöthig gehabt, denn zur wirklichen Darstellung eines absolut-nothwendigen Wesens können wir freylich weder durch Erfahrung, noch durch bloße Begriffe a priori gelangen; durch diese nicht, weil sie immer nur ein Daseyn in Gedanken, mit-

mithin kein wirkliches Daseyn außer dem Denken geben; durch jene nicht, weil sie immer nur ein Daseyn in der Erfahrung, ein uns gegebenes, mithin bedingtes, und nicht unbedingt-nothwendiges Daseyn leistet; wir kommen also nie dazu, ein absolut-nothwendiges Wesen sinnlich zu realisiren. Entweder hat unser Schluß vom Zufälligen aufs Nothwendige objective Bedeutung, d. i. er ist in einer möglichen Erfahrung darstellbar, alsdann ist es blos eine zufällige und nothwendige Existenz in der Erfahrung, in unserm Vorstellen; oder wenn der Schluß von dem, was an sich zufällig ist, auf das an sich, also absolut Nothwendige gehen soll, so ist er in keiner Erfahrung darstellbar, mithin ohne objective Bedeutung. Dies alles ist kein Zweifel — aber diese Bedeutung soll der Schluß auch nicht haben, vielmehr diese: alles, was wir erfahren, ist uns als bedingt, als zufällig gegeben, aber so, daß wir es als an sich bedingt und zufällig ansehen müssen, daher müssen wir es auch als gegründet in einem an sich nothwendigen Dinge ansehen; es ist aber jenes kein Ding an sich, sondern nur Vorstellung, daher ist es auch nicht entsprungen aus einem an sich nothwendigen Dinge, sondern nur aus der Idee desselben; hingegen würde unsere ganze Erkenntniß Illusion seyn, wenn wir nicht annähmen, daß es an sich wirklich so ist, wie sie es uns darlegt. Freylich können wir diese absolute Realität unserer Erkenntniß nie wirklich darlegen, aber wir haben auch gar keinen Grund sie zu bezweifeln; warum sollten wir sie also nicht gelten lassen, ob sie gleich keine sinnliche Evidenz hat? Auf diese Art nur wird uns unsere Erkenntniß und vorzüglich auch das Ideal der Vernunft begreiflich, zwar nicht, als ob wir es selber darstellen könnten, aber doch so, daß wir uns von seinen concreten Daseyn in unserm Denken und von seinen Endzweck eine vernünftige Rechenschaft geben können

Hin

dingegen die Auflösung, die die Critik fordert und iebt — wen diese befriedigt, der muß fürwahr genügsam seyn, denn sie bestehet darin, daß man sagt, wir enken uns ein absolut-nothwendiges Wesen, und seen es als ein gegebenes Ding an sich an, weil wir Erscheinungen als gegebene Dinge an sich ansehen, und ir sehen Erscheinungen so an, weil wir ein absolutothwendiges Ding als ihren Grund und Quelle den:n — ist dies nicht ein ewiger Zirkel, in dem wir ns, ohne weiter zu kommen, herumdrehen? Uebrigens rchte ich, meine Leser durch die beständige Wiederhoing des Alten nicht wenig zu ermüden, hoffe aber doch uch, sie werden selbst es einsehen, daß die Schuld icht mein ist.

---

## Erklärung des dialectischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Daseyn Gottes. pag. 642 — 648.

§. 380.

Zu allem Existirenden muß ich etwas Nothendiges denken, und doch kann ich kein absolut-nothwendiges Ding vorstellen, bin also nicht efugt es zu denken; dies wäre ein Widerspruch, enn Zufälligkeit und Nothwendigkeit die Dinge lbst beträfe, sie betrifft aber nur unser Denken, ithin sind beide Grundsätze nicht objectiv, sonrn subjectiv.

§. 381.

Sie bedeuten also nur soviel: wir müssen e Natur so ansehen, als ob es zu allem Existinden einen absolut-nothwendigen Grund gäbe, ir müssen aber kein Ding als diesen obersten Grund ansehen.

§. 382.

§. 382.

Das absolut-Nothwendige kann also wei
die Welt selber, noch etwas zur Welt gehörig
seyn, wie z. E. die Materie bey den Alten. Di
ist wol als Substratum der Erscheinungen d
oberste empirische Princip ihrer Einheit, aber
jede ihrer Bestimmungen selbst eine Wirkung
so ist sie ganz abgeleitet, mithin nicht absol
nothwendig, oder, wenn sie es wäre, nicht m
empirisch gegeben, mithin bloßer Gedanke; d
absolut-Nothwendige muß also außer der A
liegen, daher hindert es nun nicht, alles als
geleitet vorzustellen, und doch zugleich der V
ständigkeit der Ableitung entgegenzustreben.

§. 383.

Demnach ist das Ideal der reinen V
nunft ein blos regulatives Princip, alle Verk
dung in der Welt als aus einer nothwendi
allgenugsamen Ursache entsprungen zu betrach
aber nicht Behauptung der Existenz dieser Urs
Weil aber systematische Einheit der Natur n
zum Princip des empirischen Gebrauchs au
stellt werden kann, als sofern wir das Ideal
Grund legen, so wird das Ideal dadurch
wirklichen Gegenstand und als oberste Beding
nothwendig, mithin das regulative Princip in
constitutives verwandelt, welche Verwechsel
aber dadurch entdeckt wird, daß die abso
Nothwendigkeit keines Begriffs fähig, also
formale Bedingung des Denkens, nicht m
riale Bedingung des Daseyns in meiner V
nunft ist.

Anmerk. Hier haben wir nun die Auflösung jener transscendentalen Aufgabe gerade so, wie wir sie oben schon angegeben haben. Wir müssen alle Existenz aus einer absolut-nothwendigen ableiten, und doch können wir diese nicht vorstellen, also ist beides, sowol die Unmöglichkeit, als die Möglichkeit einer absolut-nothwendigen Existenz, nicht objectiv, nicht darstellbar in einem Sinnending, sondern nur subjectiv, d. h. es ist nur ein möglicher Gedanke und eine unmögliche Sinnenvorstellung, ist also gar kein wirkliches Ding für uns, obgleich auch nicht schlechterdings unmöglich, es scheint aber ein wirkliches Ding zu seyn, weil es die Bedingung ist, wirkliche Dinge vorzustellen, und ist es doch nicht, weil diese wirkliche Dinge nur Erscheinungen, nur in der Vorstellung wirklich sind, sie wären aber ohne jene Idee seine Erscheinungen — auf diese Art drehen wir uns in einer ewigen Tautologie herum, wenn wir nicht über das alles so urtheilen: weil wir etwas Existirendes wirklich vorstellen, und zu allem Existirenden etwas Nothwendiges denken müssen, ob wir dies gleich nicht versinnlichen können, unser Vorstellen und Denken aber ein leeres Spiel seyn kann, so muß ein solches Wesen außer der Sinnenwelt wirklich an sich daseyn, welches, ob wir es gleich nie darstellen können, doch als verständige Urquelle und Grund von allem Möglichen und Wirklichen gedacht werden, und also auch dies seyn muß.

## Sechster Abschnitt.

### Unmöglichkeit des physico-theologischen Beweises. pag. 648 — 658.

§. 384.

Da kein Beweis von dem Daseyn Gottes aus Begriffen a priori, und keiner durch Erfahrung überhaupt möglich ist, wie sollte eine bestimmte Erfahrung einer Idee angemessen seyn? Es ist also der physico-theologische Beweis bey aller seiner Verständlichkeit und Brauchbarkeit dennoch weit entfernt von apodictischer Gewißheit. Man betrachtet nemlich die Einrichtung und Anordnung der Welt nach der Analogie einzelner Kräfte in derselben, als eine Anordnung nach Zwecken, und leitet sie von einer verständigen und freyen Ursache ab, da es doch nur in unserm Denken so ist — Man kommt dadurch höchstens zu einem Weltbaumeister, nicht zu einer absoluten Weltursache, und auch diesen Urheber erkennt man in keiner Erfahrung als das realste Wesen, sondern immer nur als eine unsere Vorstellungen übertreffende Macht, Weisheit, Güte — der Beweis bleibt also stecken, und um ihn zu vollenden muß man zuletzt einen Sprung zum Cosmologischen, und von diesem zum Ontologischen thun; mithin ist entweder gar kein Beweis vom Daseyn Gottes, oder nur aus Begriffen, möglich.

* * *

Anmerk. Es ist alles vortrefflich und schön, was unser Philosoph hier sagt, und geschickt, allen dogmatischen Eigendünkel niederzuschlagen, und uns zu warnen, daß wir uns nicht einbilden zu wissen, was wir doch

doch nicht wiſſen: Nur müſſen wir uns dabey erinnern, daß uns hier das Glauben, Annehmen, Vorausſetzen eben ſo zuverläſſig iſt, als ſonſt das Wiſſen, weil es mit unſerer ganzen Erkenntniß innigſt verwebt iſt. Man muß alſo nur nie ſo reden, als ob der, der einen Gott glaubt, eben ſo daran wäre, wie der, der ihn nicht glaubt. Wer Gott beſtimmt zu erkennen, wie ein Sinnending zu erkennen vorgiebt, hat eben ſo wenig vor ſich, als wer ſein Nichtſeyn beſtimmt zu erkennen vorgiebt; aber wer Gründe zu haben glaubt, ihn als an ſich vorhanden vorauszuſetzen, der hat gewiß auch außer dem practiſchen Felde weit mehr für ſich, als der die abſolute Realität dieſer Vorausſetzung leugnet, oder bezweifelt, denn jenen leitet die gerade Indication ſeiner Erkenntniß, dieſer hingegen kann nichts ſagen, als daß Gott, was auch unſere Vernunft nicht verlangt, kein Sinnending iſt.

## Siebenter Abſchnitt.

### Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft. p. 659 — 670.

§. 385.

1) Eintheilung der Theologie nach ihren Quellen. 2) Wiederholung der Critik des ſpeculativen Vernunftgebrauchs in der Theologie — er iſt ganz und gar nichtig, denn durch bloße Begriffe können wir unſere Erkenntniß nicht erweitern, zu keiner objectiven Exiſtenz gelangen. 3) Nutzen der transſcendentalen Theologie — ſie kann zwar das Daſeyn Gottes nicht beweiſen, aber wenn es in practiſcher Abſicht vorausgeſetzt werden muß, ſo weiſet ſie alle Gegenbehauptungen

gen ab, entfernt alle Mängel und Einschrä
gen, und reinigt die Begriffe, die eine jede T
logie nöthig hat, bis zur höchsten Lauterkei
Vernunftmäßigkeit.

* * *

Anmerk. Dies alles hat jetzt, da wir die S
der Critik verstehen, keine Schwierigkeit. Existen
tes ist weder mittelbar, noch unmittelbar darst
also keine mögliche Erkenntniß von der Art, abe
leicht Bedingung dessen, was schlechterdings ges
soll, mithin von dieser Seite her real, und al
muß der Begriff desselben ganz allein aus reiner
nunft geschöpft werden. Ob nun im practischen
das erreicht werden kann, was im theoretischen
nunftgebrauch nicht ausgerichtet wird, davon ein
mal; ich zweifle aber sehr, wenn wir anders nich
der mit bloßen Wörtern zufrieden seyn müssen.

## Anhang

### von dem regulativen Gebrauch der Ideen reinen Vernunft. p. 670 — 696.

§. 386.

Ueber mögliche Erfahrung kommt man
hingegen sind der Vernunft ihre Ideen ebe
natürlich, als dem Verstande seine Begriffe,
daß diese Wahrheit, jene blos Schein habe

§. 387.

Was in der Natur unserer Kräfte
muß zweckmäßig seyn, also müssen auch
Ideen einen guten immanenten Gebrauch ha
nicht sie selbst, sondern nur ihre Anwendung

durch Mißverſtand transſcendent werden, wenn man ſie auf einen entſprechenden Gegenſtand bezieht.

§. 388.

Die Vernunft bezieht ſich nemlich nie auf einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, und durch ihn auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch; ſie ſchafft keine Begriffe von Objecten, ſo daß ihre Ideen von conſtitutivem Gebrauch wären, ſondern ordnet dieſe Begriffe, und giebt ihnen in ihrer größt-möglichen Ausbreitung Einheit. Der Verſtand vereinigt das Mannigfaltige im Object durch Begriffe, und die Vernunft das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen. Dieſe Ideen ſind für den Verſtand ein gemeinſchaftlicher Focus, aber ein Focus imaginarius, alle Verſtandesregeln laufen in der Idee, die ſelber außerhalb der Erfahrung liegt, zuſammen, daher ſcheinen ſie aus einem überſinnlichen Gegenſtand zu entſpringen, obgleich dieſes nicht iſt; hingegen wird dadurch der Verſtand über jede gegebene Erfahrung als Theil der geſammten möglichen, mithin zur größt-möglichen Erweiterung abgerichtet, indem eine collective Einheit durch die Idee zum Ziele der diſtributiven Einheit des Verſtandesgebrauchs gemacht wird.

§. 389.

Die Vernunft macht alſo alle unſere Erkenntniß ſyſtematiſch, indem ſie ein Ganzes derſelben als Bedingung eines jeden Theils in ihr vorausſetzt, wodurch ein Syſtem wird. Dies Ganze iſt nur eine Idee, kein Begriff von einem Object, nicht aus der Natur geſchöpft, da die Natur vielmehr aus ihr abgeleitet wird, und unſere

sere Erkenntniß mangelhaft bleibt, so
ihr nicht adäquat ist.

§. 390.

Wenn die Vernunft das Beson
dem Allgemeinen ableitet, so ist dies A
entweder an sich gegeben, und das A
wird durch bloße Urtheilskraft daraus
(apodictischer Vernunftgebrauch), oder
gemeine ist nur problematisch-angenomm
Besondere wird darnach versucht, und
anzugebende Fälle daraus zu fließen schei
die wirkliche Allgemeinheit der Regel,
auch auf die nicht gegebenen Fälle geschl
pothetischer Vernunftgebrauch).

§. 391.

Der hypothetische Vernunftgebrau
constitutiv; die Allgemeinheit der Regel
ler Strenge zu beweisen, denn wie will
mögliche Fälle wissen? also nur regulat
heit in die Erkenntniß zu bringen, so weit
lich ist, und sich der Allgemeinheit zu
Systematische Einheit der Verstandes-
nisse ist der Probirstein der Wahrheit,
nur projectirt, nicht gegeben; also geht d
thetische Vernunftgebrauch nur dahi
mannigfaltigen und besondern Verst
brauch ein Princip zu finden, woraus
nicht gegebene folge.

§. 392.

Mithin ist die Vernunft-Einheit ein
gisches Princip, den Verstand in de
möglichen Zusammenhang zu bringen;
die Beschaffenheit der Gegenstände,
Natur des Verstandes an sich zur syste

inheit bestimmt sey, so daß man a priori sagen nn, alle Verstandes-Erkenntnisse stehen unter nem gemeinschaftlichen Princip, das wäre ein ansscendentaler Grundsatz, der Vernunft-Ein- eit objectiv-nothwendig machte.

§. 393.

Weil nun aber ein logisches Princip der Vernunft-Einheit der Regeln nicht stattfinden önnte, ohne ein transscendentales vorauszusetzen, enn wie könnte sonst Vernunft die Natur nach rem Gebot behandeln? ohne Vernunft-Einheit ber kein zureichendes Merkmaal empirischer Wahrheit möglich wäre, so nehmen wir a priori ystematische Einheit der Natur, die unserer Er- enntniß zum Grunde liegt, und nicht erst aus ihr ntspringt, als objectiv-gültig und nothwendig an.

§. 394.

Beyspiele solcher transscendentalen Voraus- etzungen sind folgende: Dem logischen Princip er Gleichartigkeit der Gattungen entspricht die ransscendentale Voraussetzung der Einheit in den Erscheinungen, denn ohne sie würde jenes logische Princip, und ohne dies keine allgemeine Begriffe, nithin die Natur selber nicht möglich seyn. Dem ogischen Princip der Arten und Unterarten ent- pricht die transscendentale Voraussetzung der nie u vollendenden Mannigfaltigkeit in der Natur, enn ohne diese würde wiederum jenes Princip, und ohne dieses Princip kein Verstand, der lauter allgemeine Begriffe enthalten muß, die sich auf- lösen lassen, und ohne Verstand keine Natur möglich seyn. Diese beide logische Principien, vereinigt mit einander, geben das — des Continui specierum, welchem die transscendentale Vor- aussetzung des Continui in der Natur entspricht,

und

und zum Grunde liegen muß, weil sonst das Princip selber, mithin der Verstand, und hiemit die Natur nicht stattfände.

§. 395.

Alle diese transscendentale Voraussetzungen haben keinen congruirenden Gegenstand, und sind also bloße Ideen, aber nicht aus der Natur-Erkenntniß geschöpft, sondern vielmehr ihre Regel; daher scheinen sie objectiv-gültig und nothwendig, sind aber durchaus nicht constitutiv, sondern blos regulativ.

§. 396.

So wie nemlich die Verstandes-Einheit ohne Schema der Sinnlichkeit unbestimmt ist, so ist Vernunft-Einheit an sich selbst gleichfalls unbestimmt, und bedarf ein Analogon eines Schema; dieses Analogon ist die Idee des Maximum der Abtheilung und Vereinigung der Verstandes-Erkenntnisse in einem Princip, denn das größte absolut-Vollständige läßt sich bestimmt denken; weil ihm aber kein Object congruiren kann, so ist die Anwendung der Verstandesbegriffe auf dieses Schema keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes, sondern nur ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandes-Gebrauchs, und da jeder Grundsatz, der dem Verstand durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, indirect auch vom Gegenstande der Erfahrung gilt, so haben die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung des letztern objective Realität, aber nicht um wirklich etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur zu zeigen, durch welches Verfahren der bestimmte Erfahrungs-Gebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend gemacht wird.

bjective Grundsätze der Vernunft, die
ereſſe derſelben und nicht vom Object
men ſind, ſind Maximen, ob ſie gleich
Principien zu ſeyn ſcheinen. Werden
ative Principien als conſtitutive betrach-
nnen ſie als objective Principien wider-
ſeyn, obgleich ihr Streit als Maximen
erſchiedenes Intereſſe der Vernunft und
hſelſeitige Einſchränkung der Methoden
tereſſe zu befriedigen betrifft.

* * *

nerk. Auch dieſer Abſchnitt hat wiederum eine
ge Miene und ein äußerſt fremdes Gewand,
ſt er, wenn wir auf die Sachen ſelber ſehen,
lt nach eben das, was wir ſchon ſo oft gehört
ert haben; es hätte alſo einer ſo weitläufigen
nigen Darſtellung ganz und gar nicht bedurft,
löſt ſich in folgende kurze Sätze auf:

Die Ideen und Grundſätze der Vernunft haben
keinen empiriſchen Urſprung, die Vernunft
hre Quelle, denn ſie gehen über alle mögliche
z hinaus.

Eben deswegen aber können ſie auch durch
ahrung adäquat dargeſtellt, oder ihnen eine
deutung in irgend einer Erfahrung gegeben

Sie ſind aber doch nicht willkührlich erdichtet,
weil ſie aus Vernunft entſprungen ſind, der
durchaus und a priori nothwendig.

Sie müſſen alſo auch ihren gewiſſen Endzweck
beſtimmte Bedeutung haben.

Dieſe Abſicht und Bedeutung beſtehet darin,
durch ſie die Erkenntniß durchgängig beſtimmt,

voll-

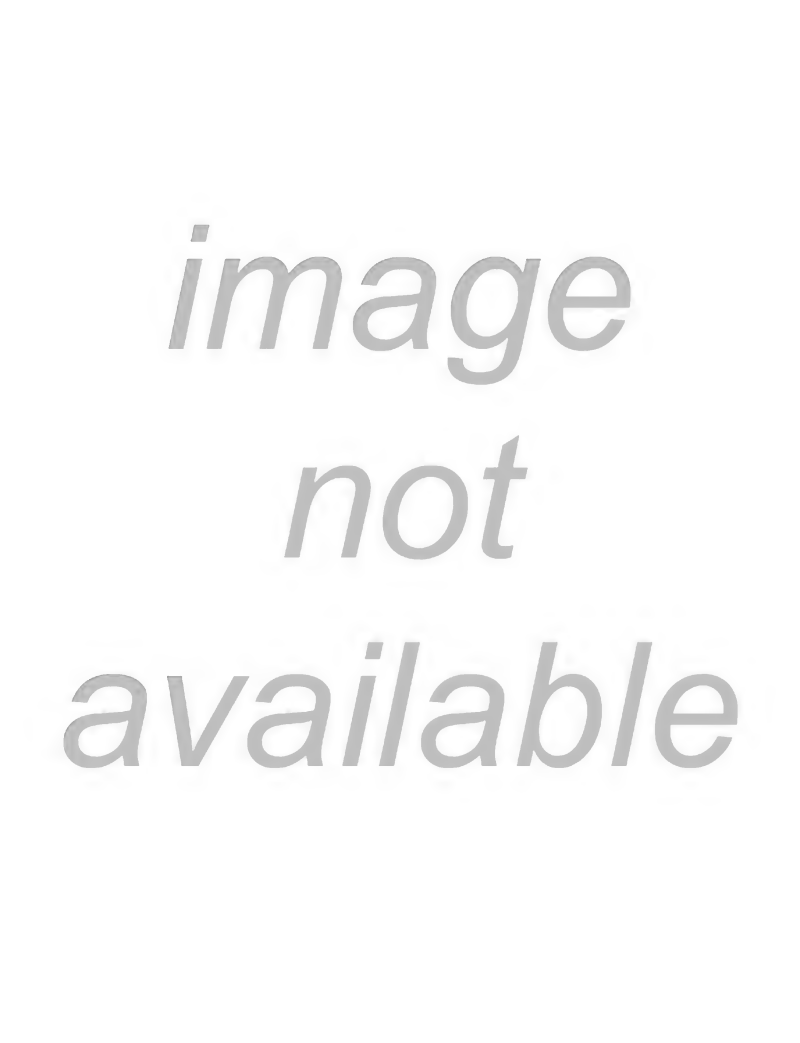
image
not
available

ites Subject, Object, Ding an ſich vorſtellen; ſt dies aber unmöglich, weil es durch unſer Vor- ſelbſt aufhört etwas abſolutes zu ſeyn; hingegen n wir doch ein jedes Subject, Object, Ding, es das wirklich in unſerer Vorſtellung ſeyn ſoll, in abſolutes Subject, Object, Ding denken; da un das, was wir ſo denken, in den Sinnen uns llen, ſo ſcheint es, als ob dergleichen etwas an den Sinnen vorgeſtellt würde, ob es gleich jetzt abſolutes, ſondern ſtets ein Ding in der Vorſtel- iſt; dies alles aber kommt endlich darauf hinaus, er Begriff von einem Dinge an ſich zwar nothwen- zur Darſtellung eines wahren wirklichen Dinges, ber die Darſtellung eines Dinges an ſich unmög- t, ſo iſt auch jener Begriff ohne wirkliche oder che Darſtellung, ob er gleich dadurch dargeſtellt rden ſcheint, daß ein jedes Ding, das ſich uns ch darſtellt, als ein Ding an ſich angeſehen wird, jenen Begriff vorausſetzt. In der That, lauter , die ſo klar ſind, wie der Tag, weil ſie eine tautologiſche Zergliederung des Factums unſerer ntniß begreifen, die uns aber eben deswegen auch ſicht auf abſolute Realität unſeres Denkens und ellens gar nichts ſagen.

---

## bſicht der natürlichen Dialectik der menſch- lichen Vernunft. pag. 697 — 732.

### §. 398.

Die Ideen, von der Vernunft uns aufgege- können an ſich nicht trügen, nur ihr Mis- ch erweckt den Schein, ſie ſelber müſſen zweck- g ſeyn; ſollen ſie aber auch eine unbeſtimmte

ob-

objective Gültigkeit haben, so muß eine Deductio von ihnen gemacht werden.

§. 399.

Wenn etwas meiner Vernunft als Gegenstand schlechthin gegeben wird, so beziehen sich meine Begriffe unmittelbar auf ihn, ihn zu bestimmen; wird ihr aber ein Gegenstand nur in der Idee gegeben, so ist er ein bloßes Schema um andere Gegenstände in Beziehung auf die Idee in ihrer größten systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. Die Idee sagt uns also dann nichts von der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur, wie wir unter seiner Leitung die Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung suchen sollen.

§. 400.

Dies ist die Bestimmung der dreyerley transscendentalen Ideen, sie beziehen sich auf keinen Gegenstand, aber in Beziehung auf sie, als Principien systematischer Einheit, wird die Erfahrungserkenntniß erweitert; es ist also der Vernunft nothwendig, nach solchen Maximen zu verfahren, dies ist ihre transscendentale Deduction als regulativer Principien.

§. 401.

Wir müssen also die innern Erscheinungen der Seele, die Weltordnung und alles Mögliche überhaupt so betrachten, als ob dies alles seinen Grund in einer einfachen beharrlichen Substanz, in einer absoluten Weltreihe, in einem höchsten Wesen hätte, ob wir gleich nie bis dahin kommen, sondern immer innerhalb der Sinnenwelt von einem auf das andere geleitet werden, wir müssen also alles nicht von jenen Ideen, sondern von einander ableiten, aber nach jenen Ideen.

§. 402.

Nun können wir dieſe Ideen außer der Cosmologie, die alsdann Antinomien giebt, auch objectiv und hypoſtatiſch annehmen, (denn wer will die abſolute Möglichkeit beſtreiten?) aber dieſe Vorausſetzung nicht rechtfertigen, da wir von der Idee alle Bedingungen, ein Object vorzuſtellen, hinwegnehmen, und uns etwas denken, in einem Verhältniß zum Inbegriff der Erſcheinungen, das dem Verhältniß der Erſcheinungen unter einander ähnlich iſt, mithin nur ein Analogon eines Dinges. Die Realität der Idee iſt demnach nur die Realität eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit der Naturkenntniß.

§. 403.

Wir erweitern alſo nicht unſere Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der letztern durch die ſyſtematiſche, deren Schema die Idee giebt. Durch den Begriff von Gott können wir allen andern Fragen, das Zufällige betreffend, Genüge thun, nur der Frage von dieſem Weſen ſelbſt nicht, die Vernunft ſetzt es alſo nicht aus Einſicht, ſondern aus Intereſſe voraus.

§. 404.

Man kann etwas relativ annehmen, ohne Grund zu haben, es an ſich anzunehmen, z. E. Subſtanz, Realität, Cauſalität zur Erklärung der Sinnenwelt; da nun die Idee eines höchſten Weſens als Grund der ſyſtematiſchen Einheit zum größt-möglichen Gebrauch der Vernunft nothwendig iſt, ſo nehmen wir es an, und realiſiren es nach der Analogie der Erſcheinungen, aber nicht an ſich, ſondern nur in Relation auf die ſyſtematiſche Einheit der Sinnenwelt, daher wir es auch in

dieſem

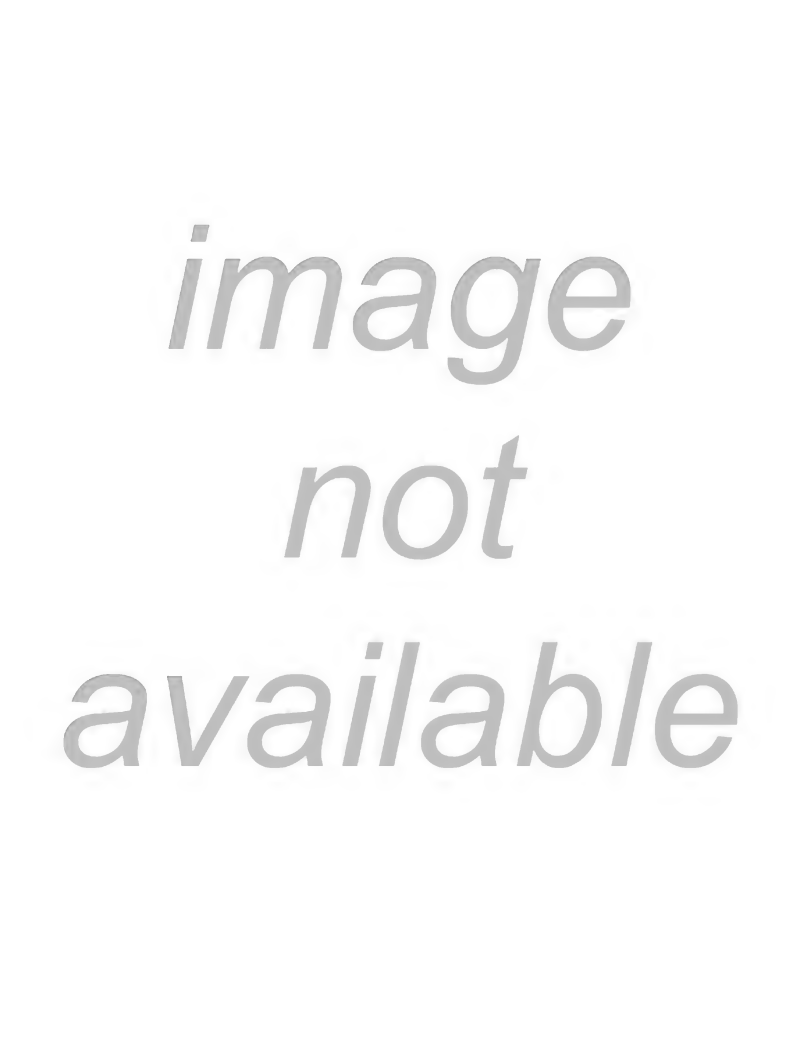
image
not
available

## §. 407.

### Fragen.

Giebt es also einen von der Welt verschiedenen Grund der Welt? Ja, denn die Welt ist Erscheinung, sie setzt also einen transscendentalen Grund voraus, der aber blos denkbar ist.

Ist dieses Wesen Substanz u. s. w.? Dies hat gar keine Bedeutung, denn außer der Erfahrung versteht man durch diese Begriffe nichts.

Darf man es nicht nach einer Analogie mit der Erscheinung denken? Ja, aber als Gegenstand in der Idee, nicht in der Realität, nicht um zu bestimmen, was dieser Urgrund an sich, sondern relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge in der Welt sey.

Dürfen wir einen weisen ꝛc. Urheber der Welt voraussetzen? Ja, wir müssen sogar, aber nicht an sich, sondern nur als Grund der systematischen Einheit, die wir, wenn wir Natur studieren, voraussetzen müssen, mithin respective auf den Weltgebrauch unserer Vernunft.

Dürfen wir die Dinge und Einrichtungen von dem weisen Willen Gottes ableiten? Ja, aber nur in der Idee, ohne Verletzung der Naturgesetze.

## §. 408.

### Beschluß.

So fängt unsere Erkenntniß mit Anschauungen an, geht zu Begriffen fort, und endigt sich mit Ideen, kömmt aber, ob sie gleich in Ansehung aller dieser Elemente Quellen a priori hat, doch nie über mögliche Erfahrung hinaus.

Anmerk.

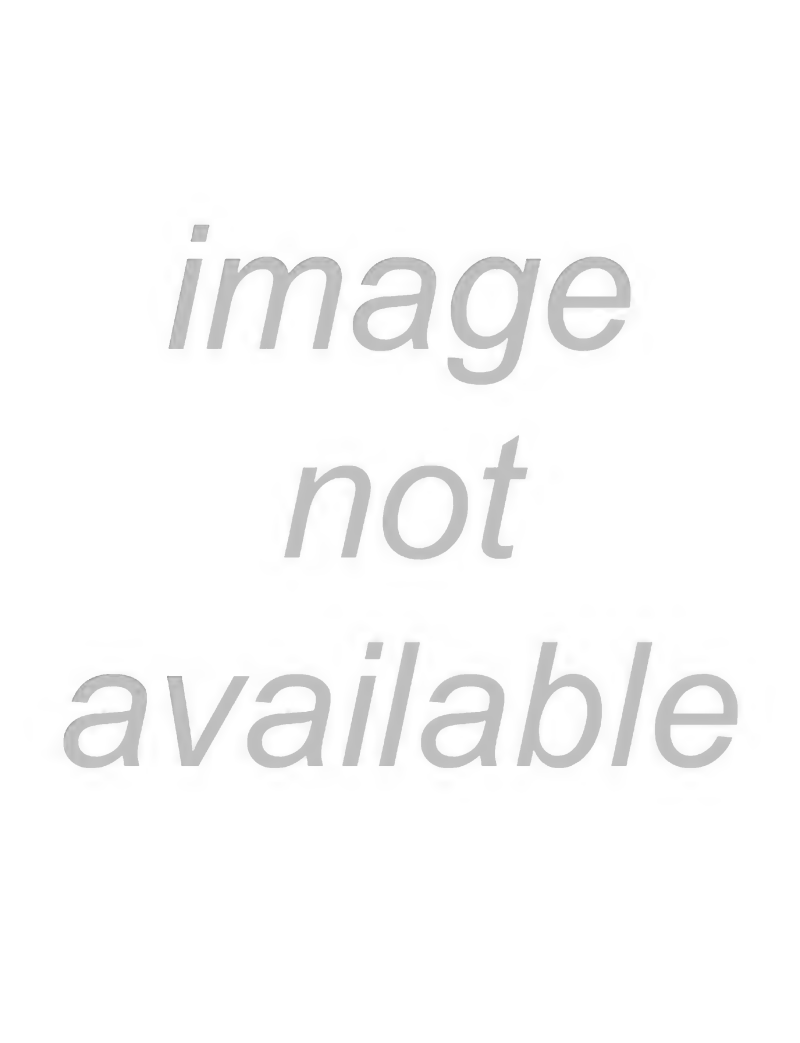
image
not
available

liegt und liegen muß, ſich darſtellen zu wollen, und alſo Dingen an ſich inſofern Realität zu vindiciren; aber das hat man geglaubt, daß es lächerlich und unvernünftig wäre, die ganze menſchliche Erkenntniß für ein in freyer Luft — oder gar in nichts ſchwebendes leeres Schattenſpiel zu halten; iſt ſie aber dieſes nicht, ſo müſſen Dinge an ſich außer ihr wirklich daſeyn, weil ſie ſich darauf bezieht, und wenn wir nun gleich dieſe Dinge an ſich als Dinge an ſich nicht vorſtellen, ſondern nur nach der Analogie der Erſcheinungen denken können, ſo verlaſſen wir uns dennoch mit allem Recht auf dieſes analogiſche Denken und ſeine Folgen, wenn von Thun und Hoffen und nicht von darſtellender Erkenntniß die Rede iſt, eben ſo zuverläſſig, als ob es ein beſtimmt-darſtellendes Erkennen wäre, nicht weil ſonſt alles Thun und Hoffen aufhörte, das doch abſolut-nothwendig ſeyn ſoll, denn dies iſt es eben ſo wenig, als das Denken, und auch das Denken hört ohne jene Vorausſetzung auf, ſondern vielmehr, weil wir unſere Erkenntniß und ihre gerade offene Indication nicht ohne Abſurdität für ein leeres illuſoriſches Spiel anſehen können.

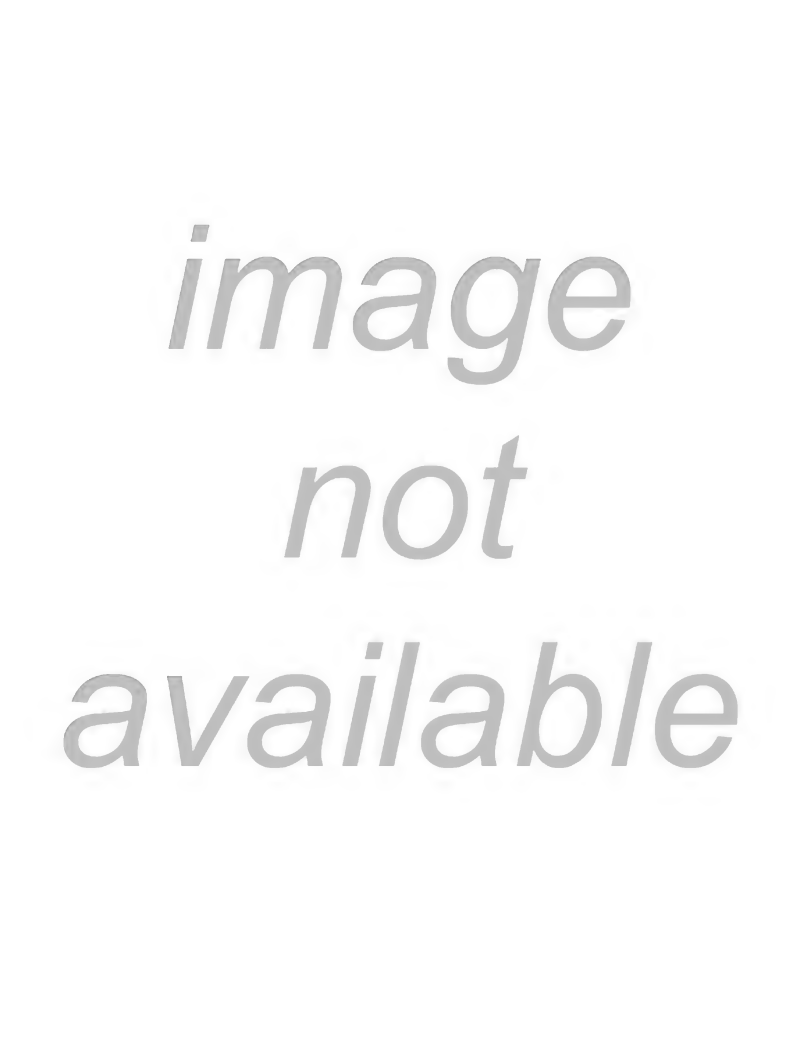
image
not
available

714360

A000022930859